

الفكر السياسي للحركة المهدية

وأثره في تطور كيان الأنصار وحزب الأمة القومي

1985 1881

د. كايد كريم الركيبات

2021

الفكر السياسي
للحركة المهدية

وأثره في تطور كيان الأنصار
وحزب الأمة القومي

(١٨٨١ - ١٩٨٥م)

الكتاب: الفكر السياسي للحركة المهدية
الكاتب: الدكتور كايد كريم الركيبات

تاريخ النشر : الطبعة الأولى 2021
رقم الإيداع:2021/0057

المدير المسؤول: اسامة عوض الريح

التصميم والإخراج الفني:الفنان التشكيلي بكري خضر

الناشر
دار المصورات
للنشر والطباعة والتوزيع

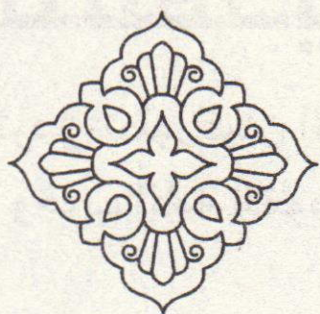


الخرطوم غرب
شارع الشريف الهندي
المتفرع من شارع الحرية
ت:+249912294714
elrayah1995@gmail.com

الفكر السياسي للحركة
المهدية
و أثره في تطور كيان الأنصار
وحزب الأمة القومي

(١٨٨١- ١٩٨٥م)

الدكتور كايد كريم الركيبات



المقدمة

شكلت الحركة المهدية منذ انطلاقتها في عام 1881م، نقطة تحول مهمة في التاريخ الحديث للسودان، الأمر الذي جعل البحث والدراسة في الجوانب: الاجتماعية والدينية والسياسية السودانية محط اهتمام الباحثين، ومن هذا المنطلق جاءت هذه الدراسة لبيان أثر الفكر السياسي الذي قامت عليه الحركة المهدية على يد مؤسسها محمد المهدي على كل من: كيان الأنصار، وحزب الأمة القومي؛ على اعتبار أن كيان الأنصار يمثل القاعدة الشعبية التي أيدت الحركة المهدية منذ انطلاقتها، وتبنت العمل بمنهجها وآمنت بعقيدتها خلال المراحل التالية، التي أعقبت انهيار الحركة المهدية على أيدي القوات (المصرية – البريطانية)، التي احتلت عاصمتهم أم درمان في عام 1898م، ولاحقت خليفتهم حتى تمكنت من قتله في عام 1899م، وأدخلت الحركة المهدية في مرحلة من السبات السياسي الطويل، إلى أن سمحت الظروف للحركة المهدية بالنهوض من جديد، على يد عبدالرحمن المهدي، في حين مثل حزب الأمة القومي الجهة السياسية الرسمية التي تحدثت باسم كيان الأنصار في المحافل والمناسبات الرسمية.

وعلى الرغم من تعدد الدراسات التي تناولت موضوع الحركة المهدية في السودان، إلا أنها ركزت في معظمها على الجوانب الاجتماعية، والدينية، والجوانب المتعلقة بحروب المهدية في السودان، في حين أن دراسة مراحل التطور التاريخي للحركة المهدية، واستنتاج أثرها في تطور كيان الأنصار، وحزب الأمة القومي، لم يحظ بالأهمية التي تستحقها، ومن جانب آخر لم تعط الدراسات والأبحاث قدراً كافياً لمسألة ربط تاريخ الحركة المهدية وفكرها السياسي وتطورها الذاتي، بالتطور السياسي الذي شهده السودان، لهذا حاول الباحث في هذا الدراسة إثبات أن الحركة المهدية لم تكن حركة ذات بعد إسلامي فقط - كما اعتادت الكتابات والدراسات على تصويرها. وإنما كان لها بعداً قومياً وبعداً وطنياً أيضاً، وأن تأثيرات هذه الأبعاد امتد عبر تاريخ الحركة المهدية إلى الفكر السياسي الحديث في السودان، متمثلاً في العقيدة السياسية لكيان الأنصار، وحزب الأمة القومي.

وعلى الرغم من أن الدراسة لم تتجاوز في بحثها التاريخي العام 1985م، إلا أنها تعد أساساً مهماً لفهم التطورات والمتغيرات السياسية التي يمر بها السودان، سيما وأنه يشهد حالة من عدم الاستقرار السياسي، بعد سقوط حكومة الانقلاب العسكري الثالث في تاريخ السودان، التي قادها عمر البشير بين عامي (1989- 2019م)، والتي استولت على حكم السودان بعد أن أسقطت الحكومة الديمقراطية المدنية التي كان يرأسها الصادق المهدي، نتيجة فوز حزب الأمة القومي بانتخابات عام 1986م.

وتهدف الدراسة إلى بيان مدى تأثر الفكر السياسي السوداني الحديث، المتمثل بالقاعدة الشعبية السودانية المؤمنة بمبادئ الحركة المهدية المعروفة بكيان الأنصار، وحزب الأمة القومي، الذي أثبت وجوده في المشهد السياسي السوداني منذ تأسيسه في عام 1945م، بالفكر السياسي الذي تبنته الحركة المهدية في السودان، كما تهدف الدراسة إلى توضيح مراحل التطور التاريخية التي مرت بها الحركة المهدية منذ عام 1881م، وحتى عام 1985م.

وتتناول الدراسة بشكل أساسي، الفترة الزمنية الممتدة من عام 1881م، وهو العام الذي أعلن فيه محمد المهدي قيام الحركة المهدية في السودان، وبدأ خلاله تطبيق نظام حكم يستند على عدد من المقومات الدينية، والصوفية، والشعبية، التي كان لها أثراً كبيراً في نشوء كيان الأنصار الذي بقي محافظاً على هذا الموروث السياسي والدعوي من سقوط حكم الحركة المهدية في عام 1899م، وحتى عام 1945م، حيث تشكل حزب الأمة القومي، وواصل حمل هذا الموروث السياسي.

وتقف الدراسة عند عام 1985م، الذي تم فيه خروج جعفر النميري من الحكم، نتيجة الثورة الشعبية التي أطاحت بنظامه، حيث شهدت مدة حكم جعفر النميري، أكثر الأحداث السياسية أهمية في تاريخ حزب الأمة القومي.

وتحاول الدراسة الإجابة عن الأسئلة المحورية التالية: ما الأركان السياسية للحركة المهدية؟. ما الأهداف التي سعت الحركة المهدية لتحقيقها؟. بماذا تميزت كل مرحلة مرت بها الحركة المهدية عن غيرها من المراحل؟. ما أثر النهج السياسي للحركة المهدية في كيان الأنصار؟. ما أثر النهج السياسي للحركة المهدية في حزب الأمة القومي؟

لقد قامت هذه الدراسة على منهج البحث التاريخي العلمي، القائم على اعتماد المصادر الأولية من: وثائق، ومذكرات شخصية، ومراجع تناولت دراسة الأحداث التاريخية، ومحاولة تفسير أسباب وقوع الأحداث التاريخية؛ وفقاً لما دلت عليه هذه

المصادر، واستنتاج الأركان السياسية التي قامت عليها الحركة المهدية، وإلى أي مدى تغيرت هذه الأركان، خلال مراحل تطور الحركة المهدية.

وفي جانب الدراسات السابقة، فقد تعددت الدراسات التي تناولت موضوع الحركة المهدية في السودان، واهتمت غالب الدراسات بالجوانب السياسية، والدينية، والجوانب المتعلقة بحروب المهدية في السودان، في حين أن دراسة مراحل التطور التاريخي للحركة المهدية، واستنتاج أثر الحركة المهدية في تطور كيان الأنصار وحزب الأمة القومي لم يحظ بالأهمية التي يستحقها، وإن كانت بعض الدراسات والأبحاث قد أشارت إلى بعض هذه الجوانب عرضاً في سياقها، ومن جانب آخر لم تعط الدراسات والأبحاث قدراً كافياً لمسألة ربط تاريخ الحركة المهدية وفكرها السياسي وتطورها الذاتي، بالتطور السياسي الذي شهده السودان، لذا جاءت هذه الدراسة محاولة من الباحث لسد ولو جزء بسيط من هذا الفراغ.

وقد تألفت هذه الدراسة من مقدمة، وأربعة فصول، وخاتمة، إضافة إلى عدد من الملاحق وقائمة بالمصادر والمراجع، يمكن وصفها وفق التالي:

اشتملت المقدمة على العناصر الأساسية الممهدة لموضوع البحث، وتحديد المشكلة المطروحة، وأهمية دراسة الموضوع، والهدف من إعداد الدراسة، وتحديد المحددات الموضوعية لإطار الدراسة، وتحديد المنهج المتبع في اعداد الدراسة.

جاء الفصل الأول تحت عنوان «الفكر السياسي للحركة المهدية»، وتناول بالبحث الحالة العامة في السودان قبيل إعلان الحركة المهدية، والمراحل الأولى لإعلان الحركة المهدية على يد مؤسسها محمد المهدي في عام 1881م، ثم بين بشكل تفصيلي الأركان السياسية للمهدية الإحيائية.

أما الفصل الثاني فقد تناول متغيرات الحالة السياسية في السودان، وتأسيس المهدية الجديدة، وخلال هذا الفصل تم البحث في الحالة العامة التي فُرضت على أنصار الحركة المهدية، بعد القضاء على دولتهم (1898- 1899م)، ومن ثم تغير الظروف السياسية العامة في السودان، وكيف أمكن لعبدالرحمن المهدي إعادة تجديد الحركة المهدية، وتحديد أركانها السياسية بما يتوافق مع الموروث التاريخي للحركة المهدية من جهة، وواقع المجتمع السوداني من جهة ثانية.

وخصص الفصل الثالث للحديث عن أثر الفكر السياسي للحركة المهدية في تطور كيان الأنصار، والاتجاه التنظيمي للعمل السياسي الذي انتهجه الكيان، وتحديد مفهوم الأنصارية، ثم تأسيس رابطة شباب الأنصار في عام 1946م، وتبني قيم المهدية

الديمقراطية المدنية، ثم التطور اللاحق من خلال تبني قيم المهدية الوظيفية، مع بيان أهدافها والأركان السياسية التي قامت عليها.

وختمت الدراسة بالفصل الرابع: الذي ركز على أثر الفكر السياسي للحركة المهدية في حزب الأمة القومي، وبالذات تأسيس حزب الأمة القومي، ومدى ارتباطه بأصول الحركة المهدية، وتحليل مضمون دستوره، وبيان مبادئ الديمقراطية المدنية في مواده، وتحديد موقف الحزب من الانقلابات العسكرية في السودان، وأخيراً البحث في مدى تأثر الحزب بمبادئ المهدية الوظيفية.

وتضمنت الدراسة خاتمة وضحت بشكل موجز أهم ملامح الدراسة ونتائجها، واشتملت الدراسة على عدد من الملاحق التي تم توظيف موضوعاتها في الدراسة، وقائمة بالمصادر والمراجع.

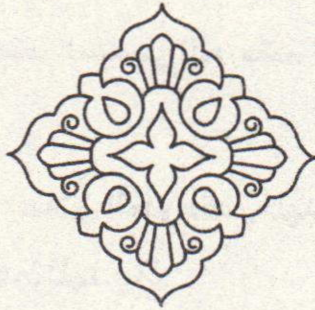
واجهت الدراسة العديد من الصعوبات، تمثلت في إغلاق الحدود ومنع السفر نتيجة تفشي وباء كورونا عالمياً، الأمر الذي منع الباحث من الاستفادة من الوثاق المحفوظة بدار الوثائق القومية السودانية، وصعوبة الوصول للوثائق البريطانية المتعلقة بالسودان، وعلى الصعيد المحلي، شكلت قرارات إغلاق المكتبات العامة صعوبة أخرى أمام الباحث، للاطلاع على بعض المراجع المهمة المتعلقة بموضوع الدراسة، وعلى الرغم من هذه الصعوبات فقد تمكن الباحث من التواصل مع عدد من المسئولين السودانيين في هيئة شؤون الأنصار للدعوة والإرشاد، وحزب الأمة القومي، الذين تفضلوا مشكورين بتزويده بالعديد من الوثائق والكتب والمنشورات التي خدمت موضوعات الدراسة، وسدت الحاجة لاستكمال موضوعاتها.



الفصل الأول

الفكر السياسي للحركة المهدية

السودان قبيل إعلان الحركة المهدية
إعلان الحركة المهدية
الأركان السياسية للمهدية الإحيائية



تأتي أهمية البحث في الأركان الأساسية التي قام عليها الفكر السياسي للحركة المهدية، من أنها الأداة التي يمكن من خلالها معرفة مدى تأثير هذه الحركة في تطور كيان الأنصار، بعد انهيار دولتها التي تأسست في عام 1881م، عند دخول القوات (المصرية ـ البريطانية) للسودان، وإعلان الحكم الثنائي في عام 1899م، لذا سيكون البحث في هذا الفصل بشكل مستفيض في الأركان الأساسية التي قامت عليها الحركة المهدية عام 1881م، والتطورات التي رافقت إقامة الدولة حتى اكتمل بنائها التنظيمي والسياسي بشكل كامل، واستطاعت أن تجد لنفسها كيان يعبر عن عقيدتها ونظامها في الإدارة والحكم.

السودان قبيل إعلان الحركة المهدية

أطلق المصريون على المناطق الواقعة بعد إقليم أسوان جنوب مصر اسم السودان، ورغم أن هذا الاسم يعتبر اسماً عاماً لمناطق جغرافية شاسعة، إلا أنهم كانوا يميزون بين مناطق السودان الداخلية، فكانوا يطلقون اسم النوبة على المناطق المجاورة لمصر من جهة الجنوب، ويطلقون على ما يلي النوبة اسم إقليم سنار، وعرفوا المناطق الواقعة غرب النيل الأبيض بكردفان، وما يمتد بعد كردفان غرباً عرفوه بمناطق دارفور[1].

وبدأت أهمية السودان تدخل في حسابات محمد علي[2] مع مطلع عشرينيات القرن التاسع عشر، حيث وجه حملة عسكرية في تموز عام 1821م، للسيطرة على السودان[3].

واستمرت الجهود المصرية لأكثر من نصف قرن، حتى خضعت الأراضي السودانية كلياً للحكم المصري العثماني، وذلك بعد السيطرة على إقليم دارفور عام

---

1 - للمزيد انظر: شبيكة، مكي، (1947)، السودان في قرن -1819 1919، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ص 1.

2 - محمد علي باشا (-1770 1849): المعروف بمحمد علي الكبير ألباني الأصل قدم لمصر برفقة قوة عسكرية متطوعة للمساهمة في الدفاع عن مصر في مواجهة الغزو الفرنسي عام 1798م، وشارك بمعركة أبو قير، وخلال إقامته بمصر تعاون مع المماليك والأتراك والألبانيين وتمكن من الوصول لمنصب والي مصر، ثم انقلب على المماليك، ولمواجهة تطلعاته التوسعية أقر له السلطان العثماني بالملكية على مصر، وفي أواخر عمرة ترك تسيير أمور الدولة لابنه إبراهيم باشا بسبب مرضه، وتوفي ودفن بالقاهرة، انظر: الزركلي، خير الدين، (1980)، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، (ط 5)، بيروت: دار العلم للملايين، ج (6)، ص 298، 299.

3 - شكري، محمد فؤاد، (1947)، الحكم المصري في السودان -1820 1885، القاهرة: دار الفكر العربي، ص 23.

1875م[1]، وتشير الفرمانات[2] السلطانية العثمانية إلى حق محمد علي باشا بحكم أقاليم السودان، ومنها الفرمان السلطاني الصادر في 13 شباط عام 1841م، والذي جاء فيه «لوزيري محمد علي باشا والي مصر المعهود إليه مجدداً ولاية مقاطعات نوبيا والدارفور وكوردفان وسنار ...»[3].

ويشير الفرمان السلطاني الصادر في 27 أيار عام 1866م، الموجه لإسماعيل باشا[4] إلى إطلاق يده في حكم أقاليم السودان، وجعل حكمه لهذه الأقاليم كحكمه لمصر، حكماً وراثياً يستمر من بعده في أبنائه، إذ يقول: «وحيث أن مصر هي مقاطعة من مقاطعات مملكتي الأكثر أهمية، .... ولما كان من مرادي أن أُظهر لكَ بنوع سني ساطع عظيم ثقتي التامة بك قررت بناءً على هذا جميعه أن تنتقل ولاية مصر من الآن فصاعداً مع ما هو تابع إليها من الأراضي وكامل ملحقاتها قائمقاماتي سواكن ومصوع[5] إلى أكبر أولادك»[6].

دعت هذه الأسباب السودانيين إلى اعتبار الحكم المصري حكماً تركياً للسودان[7]، وجعلتهم ينظرون للوجود المصري على أراضيهم نظرة احتلال وسيطرة

1 -هولت، بيتر، (1978)، المهدية في السودان، ترجمة جميل عبيد، مراجعة أحمد مصطفى، بغداد: دار الفكر العربي، ص 7، 8.

2 - الفرمان: الخطاب الرسمي المكتوب، الصادر عن ديوان الدولة، في قضية من القضايا المهمة المتعلقة بشؤون الحكم أو الإدارة، ويتم تعميمه على الجهات المعنية بالتنفيذ، انظر: صابان، سهيل، (2000)، المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية التاريخية، الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، ص 164.

3 -الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية، (2011)، الوثائق الأساسية لتاريخ السودان من فبراير سنة 1841 إلى فبراير سنة 1953، القاهرة: مكتبة الآداب، ص 1.

4 - إسماعيل باشا (-1830 1895): خديوي مصر خلال المدة (-1863 1879) وهو ابن إبراهيم باشا، وحفيد محمد علي باشا، في عهده توسع الاقتراض المالي الخارجي لمصر، وشهدت مصر حالة من التدخل الخارجي في سياساتها المالية والاقتصادية، وأقدم على بيع حصة مصر من أسهم قناة السويس، وبتحريض من فرنسا عزله السلطان عبدالحميد الثاني عن عرش مصر، فتنقل بين إيطاليا والأستانة، وعند موته دفن بالقاهرة، انظر: الكيالي، عبدالوهاب، (1990)، موسوعة السياسة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج (1)، ص 190، 191.

5 - سواكن: مدينة سودانية تقع شرق البلاد على البحر الأحمر، وبها ميناء سواكن الذي يعد من أهم الموانئ الإفريقية على البحر الأحمر؛ ومصوع: ميناء بحري على البحر الأحمر ويتبع اليوم لأريتريا، انظر: العفيفي عبدالحكيم، (2000)، موسوعة 1000 مدينة إسلامية، بيروت: أوراق شرقية للطباعة والنشر والتوزيع، ص 289، 461.

6 - الهيئة العامة، الوثائق الأساسية لتاريخ السودان، ص 1.

7 -نظر السودانيون للإنجليز نفس النظرة التي كانوا ينظرون بها للمصريين والأتراك، واعتبروهم حكاماً أجانب خلال قيامهم باستلام المهام الإدارية في السودان وقت الحكم المصري، وفي الوقت اللاحق بعد قيام الحكم الثنائي في السودان، أصبحوا يطلقون على الإنجليز اسم التركية الحاضرة، أو التركية الجدية، انظر: شبيكة، مكي، (1978)، السودان والثورة المهدية، ج (1)، الخرطوم: دار جامعة الخرطوم للنشر، ص 5.

خارجية، وفي الوقت نفسه تكون لدى المصريين شعور خاص بحقهم في ملكية السودان، عرفت لاحقاً باسم (حق الفتح)، وظفتها بريطانيا في دفاعها عن الممتلكات المصرية في مواجهة المساعي الفرنسية، والإيطالية خلال مرحلة التنافس الاستعماري للدول الأوروبية في الاستحواذ على القارة الإفريقية أواخر القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين، ووظفها أيضاً المصريون من خلال الدفاع عن حقوق سيادتهم على السودان، في مواجهة المطامع البريطانية المتمثلة بالتفرد في إدارة السودان، بعد القضاء على الحركة المهدية عام 1899م، وعادت مصر مرة أخرى توظف هذه النظرية، لكن هذه المرة في مواجهة السودانيين أنفسهم، عندما بدأت الحركة الوطنية السودانية تؤيد التوجه الاستقلالي، وتعارضه مصر مدعية بأنهم أصحاب الحق في السيطرة على السودان بحكم فتحهم السودان وتوحيد أقاليمه في تكوين جغرافي واحد ابتداءً من عام 1821م[1].

دعت العديد من الأسباب محمد علي إلى التوسع في السودان، سيما وأنها ارتبطت بمسائل مهمة تتعلق بالاعتبارات السياسية والأمنية، ومنها ما يتعلق بالتمويل اللازم للنفقات العسكرية في الدولة، وتوفير موارد اقتصادية وبشرية دائمة لتحقيق هذه الغاية، فحذاه الأمل بالعثور على الذهب من مناطق سنار السودانية، ومحاولة ضم ما يمكنه ضمه من الرجال السودانيين لصفوف جيشه، الذي كان يرغب بتنظيمه وفقاً لتنظيم الجيوش الحديثة[2]، وإلى جانب هذه الأسباب أيضاً كانت لديه طموحات كبيرة باستكشاف منابع النيل، والسيطرة عليها، لخدمة القطاع الزراعي في مصر، وتوسيع نطاق التجارة من خلال استغلال الموارد الطبيعية في السودان[3].

وعلى الرغم من أهمية هذه الأسباب من النواحي السياسية، والاقتصادية، والعسكرية، إلا أن محمد علي كانت لديه اعتبارات أخرى تتعلق بأمن مصر وسلامة سيادتها، دعته للتفكير في السيطرة على السودان، في مقدمتها مطاردة المماليك الذين لاذوا بالأراضي السودانية بعد مذبحة القلعة(4)، واتخاذهم من مناطق دنقلا ومراغة

1 - طوسون، عمر، (1936)، المسألة السودانية، الإسكندرية: مطبعة المستقبل، ص 62، 63.

2 - شقير، نعوم، (1981)، تاريخ السودان، تحقيق: محمد إبراهيم أبو سليم، بيروت: دار الجيل، ص 193، 194.

3 - صالح، محمود صالح عثمان، (2002)، الوثائق البريطانية عن السودان 1940- 1956، أم درمان: مركز عبدالكريم ميرغني الثقافي، ج(1)، ص 36.

4 - مذبحة القلعة: حدثت في شهر آذار عام 1811م، في قلعة صلاح الدين، حيث جمع محمد علي أعيان الناس لحضور المهرجان الذي أعده لإلباس ابنه أحمد طوسون خلعة القيادة لحملته في مواجهة الوهابيين، ومن بين المدعوين كبار وأعيان المماليك، حيث دبر لهم مذبحة في ممر القلعة الضيق عند خروجهم

القريـة مـن الأراضي المصريـة مراكـز وقواعـد إسـتراتيجية ليتمكنـوا فيهـا مـن تنظيـم أنفسـهم، بعـد أن طـردوا قبائـل الشـائقية[1] التـي كانـت مسـتوطنة فيهـا، ومـن الأسـباب الأخـرى أيضـاً محاولتـه قطـع أي محـاولات للاتصـال أو التحالـف بـين المماليـك وآل سـعود في الجزيـرة العربيـة، أو الاتصـال والتحالـف بـين المماليـك وسـلاطين السـودان والأمـراء في الحبشـة، الأمـر الـذي قـد يمكنهـم مـن الاسـتقواء عـلى السـيادة المصريـة[2]، ومـع دخـول المصريـين للسـودان عـام 1821م، تـم القضـاء عـلى الممالـك، والزعامـات القبليـة الحاكمـة في السـودان، كمملكـة سـنار التـي حكمهـا الفونـج بـين عامـي (1505 - 1821م)، واخضعـوا لسـيادتهم البـلاد الواقعـة مـن شـلال النيـل الثالـث شـمالاً، إلى جبـال فازغـولي جنوبـاً، ومـن سـواكن شرقـاً، إلى النيـل الأبيـض غربـاً، والقضـاء عـلى مملكـة الفـور في دارفـور في عـام 1875م، التـي سـقطت عـلى يـد الزبـير الجعـلي [3]، فخضعـت للحكـم المبـاشر مـن قبـل الحكمداريـة[4] المعينـة مـن مـصر[5]، فهـذه العوامـل جميعهـا سـاهمت في إخـلاء السـودان مـن وجـود زعامـات سياسـية سـودانية، قـادرة عـلى مواجهـة الظـروف السياسـية، والاجتماعيـة، والاقتصاديـة التـي عانـت منهـا البـلاد[6].

شعر السودانيون بأنهم قد وقعوا تحت حكم أجنبي غايته تحقيق المصالح المصرية في السودان، على حساب الشعب السوداني الذي يعاني الفقر والتخلف، وعلى وجه الخصوص بعد إصدار الخديوي إسماعيل أمراً في شهر شباط عام 1877م، يقضي بتعيين الضابط الإنجليزي المتقاعد تشارلز غوردون (Charles Gordon)[7]،

منهـا، وتمكـن مـن القضـاء عـلى مـا يقـارب 500 فـرداً منهـم، وفي اليـوم التـالي مـن المذبحـة، توجـه عسـاكره للمدينـة وقتلـوا مـن وجـدوه مـن المماليـك، ودمـروا بيوتهـم، واسـتولوا عـلى أموالهـم، ففـر الكثـير منهـم إلى دنقـلا والنوبـة، انظـر: الرافعـي، عبدالرحمـن، (1989)، عـصر محمـد عـلي، (ط 5)، القاهـرة: دار المعـارف، ص 109، 113.

1 - الشايقية: قبيلة عربية سودانية تستوطن في ولاية شمال السودان، ضمن المناطق بين أمري والدبة على شاطئ النيل، انظر: قاسم، عون الشريف، (1996)، موسوعة القبائل والأنساب في السودان وأشهر أسماء الأعلام والأماكن، الخرطوم: آفرقراف للطباعة والتغليف، ج (6)، ص

2 - شكري، الحكم المصري في السودان، ص 21، 22.

3 - الزبـير باشـا ود رحمـة الجعـلي (-1830 1913): كان مـن أشـهر تجـار الرقيـق في السـودان، وبعـد إلغـاء تجـارة الرقيـق عينتـه الحكومـة المصريـة مديـراً عـلى منطقـة بحـر الغـزال، تمكـن عـام 1875م، مـن القضـاء عـلى سـلطان الفـور، وبذلـك يكـون اسـقط حكـم دام حـوالي 430 عامـاً في سـلطنة دارفـور، ونتيجـة خلافـه مـع حاكـم عمـوم السـودان إسـماعيل باشـا أيـوب توجـه إلى القاهـرة، ومنـع مـن العـودة إلى السـودان، حتـى إعـلان الحكـم الثنـائي عـلى السـودان في عـام 1899م، انظـر: أبـو سـليم، محمـد إبراهيـم، (1970)، الحركـة الفكريـة في المهديـة، الخرطـوم: قسـم التأليـف والنـشر بجامعـة الخرطـوم، ص 6.

4 - الحكمـدار: كلمـة تركيـة تعنـي الحاكـم أو الملـك، وهـي كلمـة مركبـة مـن كلمـة حاكـم في اللغـة العربيـة، وكلمـة دار بمعنـى صاحـب، في اللغـة الفارسـية، واسـتخدمت كلمـة حكمـدار في مـصر أول الأمـر لقبـاً لرئيـس الشرطـة، وفيـما بعـد اسـتخدمت لقبـاً للحاكـم العـام وقائـد الجيـش في السـودان، انظـر: عبدالرحيـم، ف، (2011)، معجـم الدخيـل في اللغـة العربيـة الحديثـة ولهجاتهـا، دمشـق: دار القلـم، ص 97.

5 - شقير، تاريخ السودان، ص 99، 149.

6 - الجابري، محمد أحمد، (1947)، في شأن الله أو تاريخ السودان كما يرويه أهله، القاهرة: دار الفكر العربي، ص 144.

7 - تشـارلز غـوردون (-1833 1885): ضابـط في الجيـش البريطـاني، التحـق بالخدمـة العسـكرية عـام 1852م، وفي عـام 1860م، سـافر للصـين وخـدم مـع الجيـش الصينـي، وعـاد للخدمـة في الجيـش البريطـاني عـام 1865م، وبقـي

حاكماً عاماً على عموم السودان[1]، واستعانة غوردون بعدد من الموظفين المسيحيين لمساعدته في إشغال المناصب الإدارية بصفتهم موظفين في الحكومة المصرية[2].

ونتج عن سياسة غوردون وإدارته للسودان عدداً من المشاكل، منها تنامي العداء له ولإدارته، من طرف تجار الرقيق، والمنتفعين من هذه التجارة، بعد وضع القيود الصارمة لإلغائها[3]، واستياء العديد من الموظفين الذين تم إبعادهم عن مناصبهم نتيجة اتخاذ العديد من الإجراءات التنظيمية الإدارية من قبل الحكومة[4]، كما أسهمت بعض القرارات الحكومية التي اتُخِذت لإدارة شؤون البلاد، بإثارة غضب السودانيين، كإقرار الحكومة بعض النظم الإدارية المتعلقة بتجنيد السودانيين في وحدات الجيش، وتقرير تشريعات جديدة تتعلق بالتجارة والضرائب[5]، مثل احتكار الحكومة لتجارة العاج، واستئثارها بالأرباح التي كانت تعود على أصحاب هذه الحرفة، الذين كانوا يمثلون سادة السودان والطبقة الثرية في المجتمع، إلى اختلال النظام الاجتماعي والاقتصادي في المجتمع السوداني[6].

ساءت الأوضاع الاقتصادية في السودان، نتيجة زيادة الضرائب على المواطنين،

إلى أن تم تعيينه من قبل الخديوي إسماعيل حاكماً عاماً على البلاد الاستوائية، واستقال من الخدمة عام 1879م، وبعد ظهور الحركة المهدية تم إعادته للسودان للمضي في تنفيذ خطة إخلاء السودان، ولتعثر خطة الإخلاء بقي في الخرطوم إلى أن دخلتها قوات الثورة المهدية، وقتل في الخرطوم، انظر: شقير، تاريخ السودان، ص 252، 253.

1 - شقير، تاريخ السودان، ص 293؛ شبيكة، مكي، (1991)، السودان عبر القرون، بيروت: دار الجيل، ص 241.

2 - اسند غوردون بعد تعيينه حاكماً عاماً على عموم السودان المناصب الإدارية المهمة في السودان لعدد من الأجانب ليعملوا معه، ويساعدوه في إدارة السودان، فقد عين إدوارد شنتزر Eduard Schnitzer ــ عرف بأمين باشا ــ حاكماً لمديرية خط الاستواء، كما عين رومولو جسي Romolo Gesse حاكماً على مديرية بحر الغزال ــ وتولى حكمها بعده فرانك لبتون Frank Lupton ـ وعين شارل ريجولية RigloletCharles مديراً لدارة، وعين مسيداليا Messedaglia مديراً للفاشر، وعين إملياني Meliani مديراً لكبكبة، وعين رودولف سلاطين Rudolf Slatin مفتشاً مالياً ـ وعُين لاحقاً مديراً لدارفور ـ وعين جيكلار Gokler مديراً عاماً لمنع تجارة الرقيق، وعين زرونجين Zerongen مفتشاً للصحة، وعين فريدرك روسي Rosset Frederick حاكماً على مديرية دارفور، انظر: شبيكة، السودان عبر القرون، ص 239؛ حسين، عبدالله، (د.ت)، السودان من التاريخ القديم إلى رحلة البعثة المصرية، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ج (1)، ص 146.

3 - شكل التنافس التجاري وتطوير القدرات الاقتصادية بين بريطانيا وأمريكيا، أحد أهم الأسباب التي دفعت بريطانيا لتبني سياسة محاربة تجارة الرقيق، للحد من قدرات أمريكا التنافسية في هذا المجال، وكان السودان من الأماكن التي تعاملت معها بريطانيا بالتنسيق مع الحكومة المصرية، في إجبار التجار على التخلي عن هذه التجارة، انظر: شاكر، محمود، (1988)، السودان، (ط 3)، بيروت: المكتب الإسلامي، ص 26.

4 - شبيكة، السودان عبر القرون، ص 241.

5- يحيى، جلال، (1959)، الثورة المهدية وأصول السياسة البريطانية في السودان، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ص 20.

6 - شلبي، عبدالودود، (2001)، الأصول الفكرية لحركة المهدي السوداني ودعوته، القاهرة: مكتبة الآداب، ص 165.

حتى لم يعد بمقدورهم دفعها[1]، وساهم تفشي الفساد والرشوة بين موظفي الدولة المكلفين بجباية الضرائب، وقسوتهم على المواطنين خلال جمعهم الضرائب، في إثارة مشاعر الكراهية في نفوس السودانيين تجاه الحكم (المصري - التركي)[2]، وترتب على هذه السياسات الحكومية الجائرة أن ترك الكثير من السودانيين العمل بالزراعة، التي لم تعد أثمان بيع محاصيلها تمكنهم من سد حاجاتهم الأساسية، بعد دفع ما ترتب عليهم من ضرائب للحكومة، سيما وأن الحكومة تدخلت في النشاط الزراعي، وفرضت زراعة أصناف محددة كالقطن، والنيلة، وحددت أسعار بيع هذه الأصناف، وأوكلت المهام الإدارية في الإدارات المختلفة لعناصر غير سودانية، وقربت منها بعض القبائل السودانية تفضيلاً عن غيرها، لتعرقل أي تحالف قبلي ضدها، وقدمت هذه العناصر بدورها مصالح التجار الأقباط واليونانيين والأوروبيين الذين انتشروا في السودان، على مصالح أفراد المجتمع السوداني[3]، ومن الأخطاء التي وقعت بها الإدارة الحكومية المرتكزة على العناصر الأجنبية، تجاهلها للمشاعر الدينية للسودانيين، واستهتارها بالتقاليد والقيم الأخلاقية للمجتمع السوداني، وسماحها للبعثات التبشيرية بممارسة نشاطاتها في السودان بشكل رسمي، وتحت حمايتها الرسمية[4].

أعطتنا هذه الإشارات التي تم ذكرها سابقاً صورة سلبية عن الأوضاع الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية المتردية، التي مر بها الشعب السوداني، ومن النتائج التي قادت إليها أن صداها بدأ ينعكس على العقلية الدينية والشعبية عند السودانيين، وخصوصاً ما ارتبط منها بفكرة ظهور المهدي المنتظر، والتي كانت تثار في أوساطهم عند اشتداد المحن والمصاعب، وتفشي الظلم.

لذلك كانت آمال السودانيين كبيرة بظهور هذا المهدي الذي يخرجهم من هذه الحالة التي فرضت عليهم، سيما وأن المجتمع السوداني ببساطته وعفويته، آمن بعقيدة شعبية قامت على إتباع الطرق الصوفية، التي أعلت من شأن شيوخ الطرق الصوفية، ورأت أنهم أصحاب كرامات، وخوارق العادات، والذين بدورهم كانوا يعزون أسباب الحالة المتردية التي وصلت إليها البلاد لانحراف الناس عن الدين القويم، وتشرب المجتمع السوداني من دروس ومواعظ شيوخ الطرق الصوفية التي

1 - شبيكة، السودان عبر القرون، 248.

2 - أمين، أحمد، (1951)، المهدي والمهدية، القاهرة: دار المعارف، ص 81،80.

3 - الكرسني، عوض السيد، (1975)، مقدمة لدراسة الثورة المهدية. مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة الكويت – مجلس النشر العلمي، مج (3)، ع (1)، ص 33.

4 - إبراهيم، الجاك إبراهيم، (1999)، الحريات الدينية في دولة المهدية بالسودان. مجلة دراسات إفريقية، ع (21)، مركز البحوث والدراسات الأفريقية، جامعة أفريقيا العالمية، ص 30، 31.

أكدت أن النجاة ستكون على يد المهدي المنتظر، الذي سيملأ الأرض عدلاً، ويجدد الإسلام في النفوس والتعاملات[1].

إعلان الحركة المهدية

ظهرت الحركة المهدية في ظل هذه الظروف التي آل إليها السودان، فالعوامل السابق ذكرها مجتمعة أعطت الفرصة لأن يتصدر المشهد السوداني أحد شيوخ الطرق الصوفية، فوظف البعد الديني في مواجهة الحكومة، ومن أجل فهم وتفسير الأحداث التي قادت إلى ظهور الحركة المهدية، لا بد من الإجابة على الاستفسارات والأسئلة المطروحة حيال بروز شخصية المهدي المنتظر، وظهور الحركة المهدية كحركة ثورية، فمن هو مؤسس هذه الحركة؟ وما ثقافته، وبماذا امتازت شخصيته؟ وما العوامل والظروف التي ساعدت في استجابة السودانيين له؟ وما طبيعة هذه الحركة؟ وما هي مراحل ظهورها؟ وما أهدافها؟ وما أهم مصادر شرعيتها والأسس السياسية التي قامت عليها؟ وإلى أي مدى استطاعت أن تُجذّر مفاهيمها في المجتمع السوداني؟

أولاً: مؤسس الحركة المهدية

ارتبط تاريخ الحركة المهدية في السودان بشكل رئيس بشخصية محمد أحمد بن عبدالله، سوداني المولد، والنشأة، فقد ولد في شهر آب من عام 1844م، في جزيرة (لبب) التابعة لإقليم دنقلا في السودان، وتشير بعض الروايات إلى أن أصوله عربية، تعود للأشراف الذين سكنوا إقليم أسوان في جنوب مصر[2]، في حين يشير إبراهيم فوزي[3] أن مولده كان في جزيرة (الخناق) جنوبي العرضي[4] والتي تعد قاعدة

1 - شبيكة، السودان عبر القرون، ص 272.

2 - انظر: الرافعي، عبدالرحمن، (1983)، مصر والسودان في أوائل عهد الاحتلال، (ط 4)، القاهرة: دار المعارف، ص 102، 103.

3 - إبراهيم فوزي: لم أقف على مصدر ذكر تاريخ ولادته وتاريخ وفاته، والحدث الأهم الذي عاصره كان تخليصه من أسر القوات المهدية في السودان عام 1898م، بعد دخول الجيش المصري والبريطاني إلى أم درمان، وقد قضى في الأسر لدى المهدي وخليفته عبدالله أربعة عشر عاماً، وكان دخوله للسودان أول الأمر مديراً لبحر الغزال، ومن ثم مديراً للمقاطعات الاستوائية عام 1877م، ومن ثم عاد لمصر وعند إعلان أحمد عرابي الثورة في مصر انضم إليه، وبعد القضاء على الثورة جُرد من رتبته ولقبه العسكري (باشا)، وبعد عودة غوردون للسودان 1884م، التحق به في السودان، ووقع في الأسر عند دخول القوات المهدية للخرطوم، وهو مؤلف كتاب السودان بين يدي غوردون وكتشنر، الذي يبين فيه الأحداث التاريخية التي عاشها السودان من دخول غوردون السودان عام 1877م، وحتى دخول كتشنر السودان عام 1898م، مروراً بأحداث الثورة المهدية، انظر: الزركلي، الأعلام، ج(1)، ص 57.

4 - العرضي: هي ذاتها مدينة دنقلا، وكلمة عرضي في السودان تعني مقر الجيش، وارتبط هذا الاسم بمدينة دنقلا كونها مقراً

إقليم دنقلا، واسم والده عبدالله بن فحل، من قبيلة تدعى الخناقية ذات الأصول البربرية[1]. أما نعوم شقير[2]؛ فإنه يذكر بأن مولده كان في جزيرة (ضرار) في إقليم دنقلا، وأن نسبه يتصل بقبائل العرب المتنوبة - أي التي تنتسب لمنطقة النوبة في السودان - واسم قبيلته (صبر) نسبة لرجل من أجداده يدعى (صبر)، وأن نسبه يتصل بالنسب الشريف للحسن بن علي بن أبي طالب[3]. أما محمد أحمد بن عبدالله فإنه قال عن نفسه: «وليكن معلوماً عندكم أني من نسل رسول الله صلى الله عليه وسلم فأبي حسني من جهة أبيه وأمه، وأمي كذلك من جهة أمها، وأبوها عباسي»[4]. وتشير بعض الدراسات الحديثة إلى أن قضية النسب واتصالها ببيت النبوة كانت معروفة عنه قبل قوله بالمهدية، ويرد في ذلك القول: «ومن المهم أن نذكر أن هذا القول كان معروفاً عنهم قبل أن يظهر محمد أحمد ويعلن المهدية ويجعل نسبه إلى الرسول إحدى علامات مهديته»[5].

ونشأ محمد أحمد لطيماً[6]؛ بسبب وفاة والده وعمره لم يتجاوز حينها بضعة أشهر، ولم يمهل القدر أمه طويلاً، فقد لحقت بوالده بعد سنه، فكانت رعاية محمد أحمد ملقاة على عاتق أشقائه، وتشير الرواية التي ينقلها إبراهيم فوزي إلى أن موقف أشقاء محمد أحمد كان متصلباً تجاه رغبة أخيهم في الالتحاق بالكتّاب[7]، عندما كان

لتمركز الجيش، وجزيرة لبب وجزيرة ضرار واقعتان جنوب مدينة دنقلا يفصل بينهما خور، ومنطقة الخناق اسم يشمل جزيرة لبب وجزيرة ضرار وغيرها من القرى والجزر الأخرى، وفي الأصل فمنطقة الخناق هي منطقة تابعة لمديرية أسوان المصرية، وعندما هاجر الأشراف منها واستقروا في دنقلا أطلقوا على مناطق سكنهم الجديدة في دنقلا اسم الخناق، على اسم مناطقهم الأصلية في أسوان، وهذه إشارة يفهم منها أن أصول محمد أحمد مصرية، وتحديداً من أسوان، انظر: الرافعي، مصر والسودان في أوائل عهد الاحتلال، ص 102.

1 - فوزي، إبراهيم، (1902)، السودان بين يدي غوردون وكتشنر، القاهرة: جريدة المؤيد، ج (1)، ص 70. والملاحظة هنا أن إبراهيم فوزي يتحدث عن نسب محمد أحمد بن عبدالله بطريقة تربط قضية النسب بالأصول البربرية، وهذه إشارة يمكن الاستنتاج منها أنه ينفي أي علاقة تربطه بالنسب الشريف ببيت النبوة، والمرجح أن التعرض لقضية النسب من قبل إبراهيم فوزي تخدم سياسة إدارة مكتب المخابرات العسكرية في مصر، التي كانت تهدف إلى تشويه صورة الحركة المهدية.

2 - نعوم شقير (1864- 1922): ضابط عربي في الجيش الإنجليزي، ولد في لبنان، شارك في بعض المعارك التي خاضتها القوات الحكومية لاسترجاع السودان من القوات المهدية، ولكون وظيفته كانت في مكتب المخابرات العسكرية، فقد تمكن من الاطلاع على كثير من الوثائق المتعلقة بالحركة المهدية، وتمكن من توظيفها في كتاباته التاريخية والتي من أشهرها كتاب تاريخ السودان القديم والحديث وجغرافيته، انظر: أبو سليم، محمد إبراهيم، (1991)، أدباء وعلماء ومؤرخون في تاريخ السودان، بيروت: دار الجيل، ص 213، 221، 225.

3 - شقير، تاريخ السودان، ص 321.

4 - أبو سليم، محمد إبراهيم، (1969)، منشورات المهدية، (جمع وتحقيق)، (د.م)، (د.ن)، ص 26.

5 - انظر: أبو سليم، الحركة الفكرية في المهدية، ص 12.

6 - اللطيم: من مات أبواه وهو صغير، انظر: عمر، أحمد مختار، (2008)، معجم اللغة العربية المعاصرة، القاهرة: دار عالم الكتب، ص 2013.

7 - الكتّاب: موضع تعلم الكتابة، انظر: ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي (ت 711هـ/ 1311م)، لسان العرب، مجلد (5)، تحقيق: عبدالله الكبير وآخرون، القاهرة: دار المعارف، (د.ت)، (كتب)، ص، 3816.

عمرة لا يتجاوز عامه السابع، رغبةً منهم في أن يبقى قريباً منهم، ليتعلم صناعتهم التي ورثوها عن والدهم - وهي النجارة وصناعة المراكب - ولكن إصرار الطفل الصغير على البقاء في كنف الشيخ الفكي هاشم[1] أجبرهم على الرضوخ لرغبته والبقاء في الكتّاب، فاشترطوا عليه العودة إليهم وتعلم صناعتهم، بعد حفظ القرآن، وتخطي مرحلة التعليم على يد الشيخ نفسه، وبعد هذه المرحلة عاد ليعمل مع إخوته في صناعة المراكب، ولكن بقي ميله نحو التحصيل العلمي، فالتحق بمدرسة الشيخ محمود الشنقيطي[2]، وبعدها التحق بالشيخ محمد الضكير[3]، ثم بعد ذلك عاد ليجتمع شمله مع إخوته، ولم يلبث أن عاد مرة أخرى يلتمس طريق العلم، على أمل أن يتمكن من الدخول في طريقة صوفية تشبع ميوله ورغباته التعبدية، ومن هنا بدأت الاعتبارات والمؤثرات الصوفية تضفي صبغتها على شخصية محمد أحمد[4].

ثانياً: أثر الطرق الصوفية في الحركة المهدية

تعددت العوامل التي أسهمت في نشر الإسلام في السودان؛ فكان للتجارة دور مهم في هذا المجال، وذلك من خلال وصول التجار المسلمين لبلاد السودان، وممارسة شعائرهم الدينية، وتعاملهم مع الأهلين بطريقة تعكس المُثل والقيم الإسلامية الفاضلة، التي رغبت الناس بالإسلام، أيضاً كان لحركة نزوح القبائل البدوية المسلمة للسودان القادمة من شبه الجزيرة العربية والشام ومصر نتيجة العوامل السياسية، والاقتصادية، التي عانت منها تلك المناطق خلال المراحل التاريخية المختلفة، أثراً كبيراً في نشر الإسلام في تلك البلاد، وعلى الرغم من ذلك فإن هذه العوامل كانت سبباً في إيجاد مظاهر إسلامية شعبية، تستند للعرف والعادة والتقليد الاجتماعي، نتيجة تأثرها وتأثيرها في المكونات العرقية السودانية المختلفة، سواء كانت: وثنية، أو

1 - الفكي هاشم علي عبد النور (ت 1921م): شيخ الطريقة السمانية بقرية الفكي هاشم، تعلم القرآن والعلوم الإسلامية على يد الشيخ مصطفى بن الفكي، وقد أسس مسيده الأول - حلقة التعليم - في الحتانة، ثم انتقل لفكي هاشم، وأسس مسيده فيها، انظر: منصور، مريم أحمد، (2006)، الحركة المهدية في السودان أصولها الفكرية ومعتقداتها، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة أم درمان الإسلامية، ص 8.

2 - محمود الشنقيطي (-1797 1889): من مواليد مدينة تشيت بالمغرب، حفظ القرآن وحصل علومه في شنقيط - الواقعة اليوم في موريتانيا - زار الأراضي المقدسة للحج، ثم عاد إلى السودان وتنقل إلى عدة مناطق منها بربر وكردفان، وبعد إعلان الثورة المهدية التحق بالمهدي في الأبيض عام 1884م، واستقر به المقام في أم درمان إلى أن وافته منيته، انظر: قاسم، موسوعة القبائل والأنساب في السودان، ج (6)، ص 2236.

3 - محمد الخير عبدالله خوجلي (-1820 1888): ولد بحلة الغبش غرب بربر، وكان يُدرِس بخلوة الغبش، من أتباع الطريقة الصوفية التجانية، وكان يلقب بالضكير، وبعد إعلان المهدية أطلق عليه محمد المهدي لقب الخير، فصار اسمه محمد الخير، وعينه أميراً على بربر والجعليين، انظر: قاسم، موسوعة القبائل والأنساب في السودان، ج (5)، ص 2163، 2164.

4 - فوزي، السودان بين يدي غوردون وكتشنر، ج (1)، ص 71، 72.

مسيحية، أو قبلية[1].

ثم أخذت الطرق الصوفية في عصر سلاطين الفونج بالانتشار بشكل واسع، وخصوصاً في عهد الملك عدلان ود آبي (1605- 1612م)، حيث تزايد عدد العلماء والأولياء القادمين إلى السودان، وأقاموا حلقات الدرس التي كان لها أثر مهم في الثقافة الدينية والاجتماعية، في أوساط المجتمع السوداني[2].

وسعى شيوخ الطرق إلى نشر الصوفية في السودان، وبخاصة الطريقة القادرية[3]، سيما وأن شيوخ هذه الطريقة اجتهدوا في حث الناس على السلوك التعبدي والانشغال به، في محاولةٍ منهم للقضاء على النزاعات القبلية[4]، وهذا بدورة أدى إلى تطور مهم ترك أثره في الطرق الصوفية ذاتها؛ فكل قطب[5] من أقطاب الطرق الصوفية لجأ إلى وضع تعاليم وتوجهات خاصة، تتناسب مع عقلية وظروف الجماعات التي تتبع له، وسهلوا الأمور على أتباعهم حتى اقتصرت مطالبهم الدينية على إلزامهم بعهد الولاء للطريقة، وإقامة الصلاة والصيام والدعاء، وقصروا الأناشيد المنظمة والأذكار الجماعية الخاصة بالطرق الصوفية، إلى الحد الذي يمكن معه إظهار أثر الطريقة النفسي والجسدي على أتباعها[6].

وبذلك تعددت الطرق الصوفية في السودان، وأصبحت تعبر عن ثقافة المجتمع السوداني وما ينتابه من صراعات اجتماعية وسياسية وقبلية، فأثر هذا في انقسام الطرق الصوفية الأم كالشاذلية، والقادرية، والإدريسية وغيرها إلى مراكز متعددة متنافسة، وبذلك فقدت روابط الود الروحي والتنظيمي، فكانت الطرق الصوفية في السودان تعرف ظاهرياً عند العامة بأسماء الطرق الصوفية الكبرى، وهي في حقيقتها مختلفة في فكرها ونهجها عن هذه الطرق[7].

ويُحسب للطرق الصوفية دورها المهم في نشر الإسلام في إفريقيا عموماً، وجهودها الكبيرة في مقاومة الحركات الاستعمارية، حتى أصبح شيوخ الطرق الصوفية

1 - الكرسني، مقدمة لدراسة الثورة المهدية، ص 32.

2 - شبيكة، السودان والثورة المهدية، ج (1)، ص 12.

3 - الطريقة القادرية: طريقة صوفية تنسب لعبد القادر الجيلاني، وتعد من أكبر الطرق الصوفية انتشاراً في السودان، دخلت السودان عن طريق الشيخ تاج الدين البغدادي، وانتشرت الطريقة في منطقة الجزيرة وعلى طول النيلين الأبيض والأزرق، انظر: مكاوي، هدى، (2007)، البناء الاجتماعي للمهدية في السودان، القاهرة: مكتبة مدبولي، ص 34.

4 - شلبي، الأصول الفكرية لحركة المهدي السوداني، ص 23.

5 - يعتبر القطب عند الصوفيين رجل موضع نظر الله تعالى في العالم لكل زمان، ويسمى بالغوث على اعتبار التجاء الملهوف إليه، ويسمى قطب العالم، وقطب الأقطاب، والقطب الأكبر، وقطب الإرشاد، وقطب المدار، انظر: الحفني، عبدالمنعم، (1987)، معجم مصطلحات الصوفية، (ط 2)، بيروت: دار المسيرة، ص 217، 218.

6 - إبراهيم، عبدالله عبدالرزاق، (1990)، أضواء على الطرق الصوفية في القارة الإفريقية، القاهرة: مكتبة مدبولي، ص 26.

7 - الكرسني، مقدمة لدراسة الثورة المهدية، ص 32.

محل تعلق الناس بهم، ومتابعتهم على كل أحوالهم، رغم ما ظهر منهم من انحرافات وبدع، ادخلوها في عبادات وعقائد الناس، حتى غدت محاولة فصل الطرق الصوفية عن الحياة الاجتماعية للناس أمراً مستحيلاً، ومصير أي محاولة ترمي لذلك محكوم عليها بالفشل[1].

وكانت الطريقة السمّانية من الطرق الصوفية التي لاقت رواجاً في المجتمع السوداني، فانتمى إليها محمد أحمد، وتبنى وفقاً لعقيدتها دعوى المهدي المنتظر، وللعلاقة التي تربط محمد أحمد بالسمانية سنتحدث عن هذه الطريقة، للكشف عن المعتقدات الصوفية التي آمن بها شيوخ وأتباع هذه الطريقة، وأفرزت دعوى المهدي المنتظر للتطبيق العملي، والتي مكنت محمد أحمد من فرض السيادة والحكم الإسلامي على المجتمع السوداني.

تنسب الطريقة السمانية للشيخ محمد عبدالكريم السمّان القُرشي[2]، وجاء دخولها السودان على يد الشيخ أحمد الطيب[3] في عام 1800م، واتخذت من منطقة حلاوين الواقعة على بعد (130) كم، جنوب شرق الخرطوم مركزاً لها[4]، فلاقت قبولاً لدى قبيلة الكواهلة[5] وقبائل الحلويين واتسع نطاق انتشارها على ضفاف النيل الأبيض وامتدت إلى كردفان، وحققت انتشاراً بين أبناء القبائل السودانية غرب السودان[6].

سبقت الإشارة إلى أن محمد أحمد فارق إخوته بحثاً عن طريقة صوفية ينتمي إليها، تشبع رغباته وميوله التعبدية، وحيث أن الطريقة السمانية هي الطريقة الأكثر

1 - إبراهيم، أضواء على الطرق الصوفية، ص 29.

2 - محمد عبدالكريم السمان القرشي (-1718 1775): ولد ونشأ بالمدينة المنورة، كان من أتباع الطريقة الخلوتية، اشتهر بلقب السمان، وكان له أثراً كبيراً في ظهور الطريقة السمانية التي نقلها عنه تلاميذه لمختلف أقطار العالم الإسلامي، انظر: محمد، طارق أحمد عثمان، (2009)، الطريقة السمانية في السودان، جامعة إفريقيا العالمية: مركز البحث والدراسات الإفريقية، الإصدار 57، ص 21.

3 - أحمد الطيب بن البشير (-1742 1823): ولد في قرية أم مرحى، الواقعة شمال أم درمان، على بعد 40 كم، سافر إلى الأراضي الحجازية لأداء فريضة الحج، ثم لازم الشيخ محمد عبدالكريم السمان سبع سنوات، وأخذ عنه الطريقة السمانية، وعاد إلى السودان وبقي فيها قائماً على نشر الطريقة حتى وافته منيته، انظر: محمد، الطريقة السمانية في السودان، ص 29، 34، 37.

4 - إسماعيل، أبو بكر محمد أحمد، (2015)، المهدية والطريقة السمانية في السودان -1871 1898. مجلة سنار، جامعة سنار، مج (4)، ع (1)، ص 111.

5 - الكواهلة: قبيلة تنتسب إلى بني كاهل من عرب الشمال، دخلوا السودان من جهة البحر الأحمر في القرن الرابع عشر الميلادي، وكانت بداية استقرارهم في بلاد البجا، ثم نزحوا إلى الجزيرة والبطانة وكردفان وحول نهر عطبرة والنيل الأزرق والنيل الأبيض، وبذلك اتسع نطاق القبيلة وتعددت فروعها، انظر: قاسم، موسوعة القبائل والأنساب في السودان، ج (5)، ص 2018، 2019.

6 - إبراهيم، أضواء على الطرق الصوفية، ص 142.

شهرة في منطقته، فقد التحق بشيخ الطريقة ووارث سجادتها[1]، محمد شريف نور الدائم (1841- 1908م) حفيد الشيخ أحمد الطيب ود البشير[2].

واستمرت ملازمة محمد أحمد لشيخه محمد شريف سبعة أعوام، منذ التحاقه به في عام 1861م، وخلال ذلك ظهرت ميوله التعبدية، وشدة زهده في الدنيا، وتفانيه في خدمة شيخه، ولما رأى فيه الشيخ محمد شريف هذه الهمة العالية للدين، أعطاه الإذن في الذهاب حيث رغب بنشر مبادئ الطريقة السمانية، عندها توجه محمد أحمد راجعاً إلى الخرطوم، ليجتمع بإخوته مرة أخرى، وعند اضطرار إخوته للرحيل من الخرطوم إلى الجزيرة أبا[3]، لتوفر الأخشاب المستخدمة في صناعة المراكب، رحل معهم، وعند وصولهم إلى الجزيرة أبا، بنى محمد أحمد جامعاً للصلاة، وخلوة للتدريس، فاجتمع عليه أهل الجزيرة وغيرهم من عرب البادية في المناطق المحيطة، واخذوا العهد عنه في نشر الطريقة السمانية، التي سبق أن أجازه شيخه محمد شريف بالدعوة لها، فتحققت له الشهرة بسرعة وكثر أتباعه[4].

قوّت حالة الشهرة التي وصل إليها محمد أحمد في نفسه الميول الصوفية التي آمن بها، وغدا متعصباً لحدود الاعتراض على إجازة شيخه محمد شريف لأتباعه بالرقص والغناء في حفل أقامه بمناسبة ختان أبنائه، الأمر الذي لم يتقبله منه شيخه محمد شريف، فطرده من الطريقة[5].

وهذا القرار الذي اتخذه محمد شريف كان له بالغ الأثر على محمد أحمد، فهو بذلك فقد السند الشرعي الذي ربطه بالطريقة السمانية، التي أسس خلوته في جزيرة أبا وفقاً لتعاليمها ومنهجها، وتجمهر حوله الإخوان والمريدون[6] الذين انضووا تحت رايتها بفضل همته ونشاطه في الدعوة لها، مما اضطره للعودة لشيخه يسترضيه

1 - سجادة الصوفية: هي الفروة التي يرثها التلميذ عن شيخ الطريقة، وهي في الأصل سجادة صلاته وفراش مجلسه، ويعد منحها للتلميذ علامة للخلافة في الطريقة، وقد سميت رئاسة الطريقة بالسجادة، لأن الشيخ يجلس عليها ويمارس أعماله اليومية، انظر، أبو سليم، محمد إبراهيم، (1992)، أدوات الحكم والولاية في السودان، بيروت: دار الجيل، ص 66.

2 - فوزي، السودان بين يدي غوردون وكتشنر، ج (1)، ص 71؛ أبو سليم، الحركة الفكرية في المهدية، ص 6.

3 - جزيرة أبا: جزيرة سودانية صغيرة تقع ضمن ما يعرف بمنطقة الجزيرة، وهي الأراضي الواقعة بين مجرى النيل الأبيض والنيل الأزرق في السودان، وتبعد جزيرة أبا نحو 240 كم، جنوب مدينة الخرطوم، أنظر: كولينز، روبرت أو، (2015)، تاريخ السودان الحديث، ترجمة: مصطفى الجمال، القاهرة: منشورات مكتبة الأسرة، ص 40.

4 - شقير، تاريخ السودان، ص 322، 323.

5 - سلاطين، رودلف، (1999)، السيف والنار في السودان، ترجمة: جريدة البلاغ، أم درمان: مكتبة الحرية، ص 60؛ شقير، تاريخ السودان، ص 326.

6 - في عرف الطرق الصوفية فإنهم يطلقون على أعضاء الطريقة لقب إخوان، ويطلقون لقب مريد على العضو الذي انضم حديثاً للطريقة، انظر: إبراهيم، أضواء على الطرق الصوفية، ص 28؛ و"المريد أيضاً من انقطع لله عن نظر واستبصار وتجرد عن إرادته" انظر: الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، ص 242.

للعودة عن قرار طرده، وتجديد العهد له على طريقته، إلا أن شيخه أصر على قراره، رافضاً الصفح عنه، فغدا محمد أحمد في حالة تيه صوفي[1]، مما دفعه للبحث عن شيخ آخر من مشايخ الطريقة السمانية «يعطيه العهد والإجازة بنشر الطريقة السمانية من جديد، حتى يتمكن من ممارسة حياة التصوف والزهد التي كان عليها»[2].

أسفرت حالة انقطاع النسب الصوفي[3] التي مر بها محمد أحمد نتيجة قرار شيخه محمد شريف طرده من الطريقة السمانية، إلى أخذ العهد على الطريقة من الشيخ محمد ود الزين القرشي (1794- 1878م)، والذي كان هو أيضاً من شيوخ الطريقة السمانية، وممن أخذ الطريقة عن الشيخ أحمد الطيب بشير، ولم تكن حاجة محمد أحمد لشيخ الطريقة للاستزادة من العلم، ولكن كانت الحاجة لإضفاء الشرعية على السلوك الصوفي، فهو شاب في الثلاثينيات من عمره، «وستكون نظرة الناس له أكثر توقيراً إن عُرف له شيخ ذو مكانة صوفية معروفة بين الناس، مما جعله يحرص على أخذ العهد عن الشيخ القرشي»[4].

كان الشيخ القرشي منافساً لمحمد شريف، ونتجت هذه المنافسة من وصاية الشيخ القرشي ورعايته لأبناء الشيخ نور الدائم وهما محمد شريف، وشقيقه الأصغر عبدالمحمود، بعد أن توفي عنهما والدهما وهما صغيرا السن، وهذا الأمر ساعد الشيخ القرشي في تحويل الخلافة من بلدة أم مرحى - مقر الشيخ الطيب البشير - إلى ديار الحلاويين مقر الشيخ القرشي، مما جعل مركز الشيخ القرشي المركز الأقوى والأشهر في الطريقة السمانية، وعند بلوغ محمد شريف سن الرشد، رفض أن يلتحق بنسب الشيخ القرشي، وانتمى لنسب والده نور الدائم، واستقل بفرع للسمانية[5].

وفد محمد أحمد إلى الشيخ القرشي وسأله الدخول في تبعيته، فسره مقدمه، لما كان يعرف عنه من الزهد والورع والحماسة الدينية، فأعطاه العهد على الطريقة، ووجده الشخص المناسب ليخلفه على مشيخة الطريقة، لصغر سن أبنائه، وزاد على ذلك بأن ارتبط معه بعلاقة المصاهرة، فزوجه إحدى بناته، فكانت هذه الحادثة من أهم الحوادث أثراً في حياة محمد أحمد، وتحديد تطلعاته المستقبلية، وإعلاء مكانته

1 - التيه الصوفي يمثل حالة انشقاق عن أصل المبدأ الروحي، والذي ينتج عن إخراج المريد أو التلميذ من طريقة شيخه الصوفي، ويصبح تائهاً لا يعترف به أحد من أصحاب الطرق الصوفية، انظر: إسماعيل، المهدية والطريقة السمانية، ص 113.

2 - إسماعيل، المهدية والطريقة السمانية، ص 113.

3 - يعد التلميذ عند الصوفية كابن النسب، يرث عن شيخه معارفه، كما يرث الابن عن أبيه ماله وممتلكاته، ومن هنا فإن التلميذ يثبت نسبه الصوفي من اعتراف شيخه به تابعاً في طريقته، انظر: إبراهيم، أحمد عثمان محمد، (1975)، الثورة المهدية فكرة ونظرة. مجلة الدراسات السودانية، جامعة الخرطوم، مج (5)، ع (1)، ص 11.

4 - شبيكة، السودان عبر القرون، ص 254.

5 - محمد، الطريقة السمانية في السودان، ص 109، 111.

وشأنه عند أتباع الطرق الصوفية[1].

إن إدراك أثر الطرق الصوفية في حياة محمد أحمد يقودنا للبحث في مسألتين مهمتين: الأولى، كيف وظف محمد أحمد قضية خلافه مع الشيخ محمد شريف لزيادة مكانته بين أتباعه، وعند عامة الناس في الجزيرة؟ والمسألة الثانية، كيف استفاد محمد أحمد من معتقدات فرع الشيخ القرشي في الطريقة السمانية خاصة، ومعتقدات الطريقة السمانية عامة، في تبني المهدية؟

أذاع محمد أحمد بعد دخوله في الطريقة السمانية من جديد على يد الشيخ القرشي، أن سبب فراقه عن شيخه محمد شريف هو إصراره على التمسك بشعائر الدين، والوقوف بوجه من يخالفها، حتى وإن كان شيخ الطريقة، وفي الوقت ذاته اتخذ له غاراً تحت الأرض يتعبد به، فاشتُهر هذا الحادث بين الناس، وأخذوا يتوافدون إلى محمد أحمد ويتعاطفون معه، وكان المسافرون في النيل يوقفون مراكبهم، ويتوجهون إليه، ويقدمون له الهدايا، ويطلبوا منه البركة، فيستجيب لمطالبهم، ويوزع الهدايا التي قدمت له على فقراء الجزيرة، فعظمت مكانته عند الناس وبين أتباعه ومريديه[2].

حقق محمد أحمد بانتسابه للطريقة السمانية عموماً، وفرع الشيخ القرشي خصوصاً، مكسباً مهماً، تمثل في توظيف موقفهم من المهدي المنتظر، لفرض نفسه زعيماً روحياً وقائداً سياسياً وعسكرياً، فعقيدة المهدي المنتظر ذاتها ظهرت في وقت مبكر من تاريخ الإسلام، وارتبط الترويج لها في صفوف المعارضة للحكام، معتبرةً أن المهدي هو أملهم للتخلص من مظاهر الظلم التي لحقت بهم، ورغم رواجها في الأوساط الشعبية، إلا أن هذه الفكرة لا يوجد لها سند شرعي صحيح، سواءً بنص قرآني، أو حديث نبوي صحيح، حتى تعد من أصول الدين الإسلامي أو فروعه[3].

وتشير بعض الدراسات إلى أن عقيدة المخلص الإسلامية، كانت ذات طابع سياسي وديني، وقضية ذات بعد مهم في عرف مسلمي إفريقيا[4]، وكان تصور خروج المهدي حاضراً في الحياة الاجتماعية والثقافية في السودان، لدرجة أن ألعاب الأطفال كانت تتضمن مشاهد من مواجهات أنصار المهدي مع أعدائه[5].

وتعتبر الطريقة السمانية من أكثر الطرق الصوفية إيماناً بخروج المهدي

1 - شقير، تاريخ السودان، ص 326؛ أبو سليم، الحركة الفكرية في المهدية، ص 7.

2 - سلاطين، السيف والنار، ص 62؛ شقير، تاريخ السودان، ص 326.

3 - أبو سليم، الحركة الفكرية في المهدية، ص 1.

4 - انظر: تريمنجهام، سبنسر، (2001)، الإسلام في السودان، ترجمة: فؤاد محمد عكور، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ص 149.

5 - أبو سليم، الحركة الفكرية في المهدية، ص 6.

المنتظر، حيث أكدت أنه سيكون من أحد أتباعها، لهذا فإن الطريقة السمانية كغيرها من الطرق الصوفية، تربط بين مفاهيم الغيب والإنسان والواقع، وتؤمن بفكرة اختراق الأولياء الصالحين لحجب الغيب[1]، وأن لديهم القدرة على الاتصال بالملأ الأعلى، وهذا ما برر تأييدهم لفكرة الشهود الديني والإلهي، وهذه المفاهيم والمصطلحات الصوفية نشأت في الأساس لخدمة قضية الإيمان بخروج المهدي المنتظر[2].

وكان فرع الشيخ القرشي أكثر تحديداً لأحوال المهدي المنتظر وبياناً لظروف خروجه، فالمهدي المنتظر عندهم لابد أن يكون من أتباع فرعهم، وأنه الشخص الذي سيقوم ببناء القبة على قبر الشيخ القرشي[3]، الذي ترك وصية يقول فيها: أن زمن ظهور المهدي المنتظر قد حان وأن الذي يشيد على ضريحي قبة، ويختن أولادي، هو المهدي المنتظر[4]، هذا التأكيد الذي تضمنته معتقدات الطريقة السمانية، وتحديداً فرع الشيخ القرشي، كان من الدوافع المهمة التي شجعت محمد أحمد في إعلان نفسه أنه المهدي المنتظر.

ثالثاً: إعلان المهدية

على الرغم من أهمية معتقدات الطريقة السمانية بظهور المهدي المنتظر، وتأكيدها بأنه سيكون من بين أتباعها، إلا أن ذلك لم يكن كافياً لأن يدعي أي فرد من أفراد الطريقة بأنه المهدي المنتظر، ولو كان ذلك ممكناً لادعاه شيوخ الطريقة المعروفين كمحمد شريف، أو الشيخ القرشي، لمكانتهم العالية عند أتباعهم في الطريقة، لهذا كان من المهم البحث في العوامل والأسباب التي ساعدت محمد أحمد لأن يعلن نفسه المهدي المنتظر.

ساهم ارتباط نسب محمد أحمد بالسلالة النبوية - كما ادعى - في تعزيز مكانته لدى أنصاره، وجاء عنه في منشور الدعوة[5]، كما أشرنا سابقاً قولة: «وليكن معلوماً

1 - اهتم الصوفيون بأمر الغيب، واهتموا بكشف حجبه، حتى صار التصوف يشار له بعلم الحقيقة أو الباطن، فأصبح الحكم بعلم الغيب كالحكم بأصول العلوم الشرعية، ويرون أن صاحب الكشف يطلع على عوالم من أمر الله لا يطلع عليها أصحاب الحس، وتصل عندهم المراتب في ذلك لمرتبة الشهود، التي يتحقق عندها إدراك المواهب الربانية والعلوم الدينية، انظر: إبراهيم، الثورة المهدية فكرة ونظرة، ص 8.

2 - المرجع نفسه، ص 9.

3 - شقير، تاريخ السودان، ص 327.

4 - فوزي، السودان بين يدي غوردون وكتشنر، ج (1)، ص 74.

5 - استخدم المؤرخ السوداني محمد إبراهيم أبو سليم طريقة تحديد العناوين للمنشورات الصادرة عن محمد المهدي في المؤلفات التي جمع فيها هذه المنشورات، وتحديداً كتاب منشورات المهدية، وكتاب الآثار الكاملة للإمام المهدي، وهذا إجراء

عندكم أني من نسل رسول الله ....»[1]، هذا إلى جانب ما كانت تتوافر في شخصيته من صفات ارتبطت بسلوكه الصوفي الزاهد، وعلمه الشرعي الذي كان معروفاً به، ومعاداته للحكم التركي[2].

وأشارت بعض الروايات إلى أن تبني محمد أحمد للمهدية كان إذعاناً منه لنصيحة شيخه القرشي، بأن يتنقل في البلاد، ويروج لنفسه بأنه المهدي المنتظر، لِما وقع في قلبه تجاه محمد أحمد من خلال اطلاعه بالكشف والشهادة المسندة، والاطلاع على المغيبات، بأنه هو المهدي المنتظر[3].

كما كان لانتهاج محمد أحمد المسلك الصوفي على الطريقة السمانية، وشيوع ذلك بين الناس، أهمية كبيرة في تعزيز وتقوية الاعتقاد بأنه المهدي المنتظر، يضاف إلى ذلك أن بعض الإشارات التي وردت في التنبؤ بوقت ظهور المهدي المنتظر، كانت لصالح محمد أحمد، وأول هذه الإشارات ذيوع وصية الشيخ القرشي بعد وفاته، بأن من يبني القبة على ضريحه، ويختن أبناءه، هو المهدي المنتظر، وهذا كان الدافع وراء توجه محمد أحمد برفقة أصحابه إلى منطقة الحلاويين، لتشييد القبة على ضريح الشيخ القرشي وختن أبنائه[4].

ومن هذه الإشارات أيضاً الموقف الذي وقفه عبدالله التعايشي[5] من محمد أحمد عند وفوده إليه، فالرواية تذكر أنه عند رؤيته لمحمد أحمد أُغشي عليه، وبعد أن أفاق ذكر له أن أباه من أصحاب الكشف، وأنه أبلغه أنه سيقابل المهدي المنتظر، وأنه سيكون وزيره، وأنه حين شاهد محمد أحمد عرف أنه المهدي المنتظر من الصفات التي أخبره بها أبوه، فاستبشر محمد أحمد بهذا الحديث، وجعله من أقرب المقربين له[6].

سهل التعامل مع المنشورات من خلال وحدة الموضوع.

1 - أبو سليم، منشورات المهدية، ص 26.

2 - أبو شوك، محمد محمد، (2015)، الإستراتيجية العسكرية للإمام المهدي في السودان (-1881 1885)، المرتكزات والمتغيرات. مجلة أسطور للدراسات التاريخية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ع (2)، ص 124.

3 - انظر: فوزي، السودان بين يدي غوردون وكتشنر، ج (1)، ص 74.

4 - المرجع نفسه، ص 74.

5 - عبدالله التعايشي: (-1846 1899)، من قبيلة التعايشة التي تسكن جنوب دارفور، توجه إلى الجزيرة أبا للانضمام إلى محمد أحمد آملاً أن يكون هو المهدي المنتظر، وعند وصوله إلى الجزيرة أبا كان محمد أحمد قد غادرها ليشرع في بناء القبة على ضريح شيخه القرشي، ومن ثم أصبح عبدالله التعايشي من أكثر الناس قرباً من محمد أحمد، وبعد إعلان الحركة المهدية أصبح عبدالله التعايشي الرجل الثاني في الحركة، وبعد وفاة محمد أحمد عام 1885، أصبح هو خليفته وبقي متزعماً الحركة المهدية إلى أن قتل على يد القوات المصرية والبريطانية في معركة أم دبيكرات عام 1899، للمزيد انظر: شقير، تاريخ السودان، ص 269.

6 - المرجع نفسه، ص 328.

وحين تأكد محمد أحمد أن فكرة المهدية لها قبول لدى أفراد المجتمع السوداني، وأن رغبته الشخصية تدفعه إلى الإعلان عن نفسه بأنه المهدي المنتظر، عمل جاهداً على الترويج لهذه الفكرة، فخرج مرتحلاً بصحبة جماعة من أتباعه إلى مناطق غرب السودان، ولبسوا لباس المتصوفة المكون من الجُبّة المرقعة، والسبحة، والعكاز، وإبريق الفخار[1]، وأسرّ في أمر مهديته لمن يثق به من مشايخ الطرق الصوفية، وأخذ منهم البيعة على الإيمان به ونصرته، وأخبرهم بضرورة كتم الخبر حتى يحين موعد إعلان ذلك جهراً، وتمكن من خلال تلك الرحلات أن يصل إلى مناطق واسعة في وسط السودان، من دنقلا شمالاً، إلى سنار جنوباً، ومن النيل الأزرق شرقاً إلى كردفان غرباً، ومكنته هذه الرحلات أيضاً من الاطلاع على الواقع المعيشي للناس في تلك المناطق، وشعر بحجم معاناتهم من نظام الحكم، وما لحق بهم من ضرر بسبب السياسات الحكومية، وتنمر عمال الحكومة على الأهالي، ومن الأهداف الأخرى التي استطاع أن يحققها من هذه الرحلات، تحديد مكان هجرته الذي سيهاجر إليه بعد إعلان المهدية بشكل علني، فكانت هذه المرحلة تمثل مرحلة الدعوة السرية[2].

وخلال هذه المرحلة (1878 – 1881م)، بعث محمد أحمد بعدد من الرسائل لمشايخ الطرق الصوفية، يعلمهم بأنه المهدي المنتظر، ويحثهم على الاستعداد لنصرته حال الإعلان عن ذلك، مع التشديد عليهم بإبقاء هذا الأمر سراً، وإطلاع من يثقون به فقط على ذلك، حتى تأتي الساعة المناسبة لإعلان المهدية بشكل علني، فالرسالة التي بعث بها محمد أحمد قبل تسعة أشهر من إعلان المهدية إلى عبدالفتاح عبدالله والمؤرخة بتاريخ 3 تشرين أول عام 1880م، توضح لنا ذلك، حيث قال فيها: «حبيبي: هيا على إقامة الدين فإننا كاتبنا جميع المحبين والمتبعين لأوامر الدين، وأنت من آكد المهتمين بأمر الديانة ..... وسر هذا لا تبيحه إلا لمن منك تابعاً لك، فإنه فيه سر ووراه[3]

1 - الجُبّة: لباس للصوفيين مصنوعة من قماش الدمور الشائع في السودان، وهي مرقعة بقطع قماش علامة على الزهد، وتكون محاكاة من جهة قبتها بطريقة تمكن الصوفي من ارتدائها على أي وجه شاء، وتكون واسعة وتصل في طولها إلى نصف الساق، ويُلبس تحتها سروال، وفي عهد المهدية أصبحت تعد لباساً موحداً، وخصص قسم في بيت المال مهمته إنتاج هذا النوع من اللباس للأنصار؛ أما السبحة وتسمى أيضاً مسبحة، فإنها تعد من لوازم الصوفي وتستخدم للتسبيح والذكر والعادية منها تتكون من تسع وتسعين حبه لترمز لعدد أسماء الله الحسنى؛ أما العكاز أو العصا فإنها تعد رمزاً صوفياً مهماً يدل على أن الصوفي دائماً في حالة سفر في سبيل نشر دعوته، ويمكن أيضاً استخدامها لأغراضه الشخصية المختلفة، وإبريق الفخار من أدوات الصوفي المهمة والتي يستخدمها للوضوء وللشرب ويعد من أهم لوازم الخلوة عند الصوفي، للمزيد انظر: أبو سليم، أدوات الحكم والولاية، ص 50، 63، 66، 69، 73، 76، 77.

2 - شقير، تاريخ السودان، ص 327، 328.

3 - يرد في منشورات المهدي مخالفة لقواعد الإملاء في كتابة الهمزة، فيتم الاستعاضة عنها بالياء إذا كان موضع كتابتها على نبرة، وأحيان أخرى يتم تجاهل كتابتها إذا كانت مسبوقة بألف، انظر: مقدمة تحقيق منشورات المهدية، ص (ل). وحيث أن الاستخدام هنا في وضع الاقتباس والنقل الحرفي فأننا سنورد النص كما هو في الأصل بدون إجراء أي تعديل، انظر ملحق رقم

بشارة ...»(1).

وفي رسالة أخرى أرسلها إلى محمد الطيب البصير، يقول فيها: «لا يخفى عزيز علمكم أن الأمر الذي نحن عليه لابد من دخول جميع المؤمنين فيه إلا من هو خالي من الإيمان، .... وهذا الأمر مكتوم لا يظهر إلا بحلف وعهود على كتمه حتى يظهره الله تعالى والسلام»(2).

وأعلن محمد أحمد بأنه المهدي المنتظر بشكل علني في جزيرة أبا بتاريخ 29 حزيران 1881م، موجهاً إعلانه هذا للفقهاء، والأعيان، ومشايخ الطرق الصوفية، ورؤساء القبائل، مخبراً عن نفسه بأنه المهدي المنتظر «الذي سيملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً وظلماً»(3).

أما أدواته لإثبات مهديته فقد حصرها في ثلاثة اتجاهات أساسية، اعتمدت بمجملها على معرفته بالعقلية الدينية التي يتصف بها أفراد المجتمع السوداني، خلال تلك المرحلة، فالثقافة الدينية كانت مشبعة بالخرافات الصوفية، ونسبة التعليم الشرعي بين الناس تكاد تكون معدومة، إلى جانب أن بساطة الناس ساهمت في تقبل مثل هذه الأفكار والخوف من انتقادها، أو تكذيبها، أو حتى مجرد التصريح في التشكيك فيها، للمكانة الكبيرة التي كان يحظى بها شيوخ الطرق الصوفية عند عامة الناس، وإمعانهم في تصديقهم، وهذه الاتجاهات هي:

الاتجاه الأول: الحضرات النبوية(4) التي تنص على مهديته، وتأمر الناس بإتباعه، ونقل محمد أحمد مشهد الحضرة التي نصب فيها مهدياً في منشور الدعوة(5)، حيث يقول: «وأعلمني النبي ... بأني المهدي المنتظر»، وعن خلافته على كرسي النبوة يقول: «وخلفني - يقصد النبي - بالجلوس على كرسيه مراراً بحضرة الخلفاء والأقطاب»، وعن تقليده سيف النصر يقول: «وقلدني سيفه»، وعن تأييده بالقدرات الخارقة يقول: «وأيدني بالملائكة العشر الكرام وأن يصحبني عزرائيل دايماً، ففي ساحة الحرب أمام جيشي وفي غيره يكون ورائيا، وأن يصحبني الخضر عليه السلام دايماً ويكون أمامنا

(1).

1 - أبو سليم، منشورات المهدية، ص 7.

2 - المصدر نفسه، ص 8، 9.

3 - شلبي، الأصول الفكرية لحركة المهدي السوداني، ص 32.

4 - الحضرة النبوية: أداة صوفية يدعون خلالها أن من بلغ درجة الفتح الأول والتي تعني رؤية النبي في حال اليقظة، والفتح الثاني الذي يعني مشاهدة الله عز وجل، يكن مؤهلاً لحضور ديوان الصالحين، وديوان الصالحين هذا ديوان غيبي يناقش أمور الكون والإنس والجن الأحياء منهم والأموات، ورئيس الديوان يدعى غوث الزمن، وهو ارفع الأولياء درجة، ولا يعلو مكانته إلا الرسول، وهذه القضية ليس لها أصل في الشريعة الإسلامية، انظر: إبراهيم، الثورة المهدية فكرة ونظرة، ص 13.

5 - للاطلاع على نص منشور الدعوة انظر الملحق رقم (2).

سيد الوجود صلى الله عليه وسلم وخلفائه الأربعة والأقطاب الأربعة وستين ألف ولي من الأموات»[1].

الاتجاه الثاني: اعتماده على اختلاف الروايات في صفات المهدي ومكان خروجه، وساعده ذلك في تأويل نصوص قرآنية، وأحاديث نبوية، واستشهد بمنقولات عن بعض شيوخ الصوفية تثبت أن خروج المهدي مؤكد، ولكن من غير إثبات مؤكد لأحوال وشروط ووقت وكيفية هذا الخروج، فيؤول قول الله تعالى: {وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ}[2]، لدعم حجته، وينقل عن محي الدين بن عربي[3] قوله: «عِلم المهدية كعِلم الساعة ولا يعلم الساعة إلا الله تعالى»[4]، وينقل عن الشيخ أحمد بن إدريس[5] قوله: «كذبت في المهدية أربعة عشر نسخة من نسخ أهل الله»، وقال: «سيخرج من جهة لا يعرفونها وعلى حال ينكرونه»[6]، ولجأ إلى توظيف ما انطبق عليه من صفات المهدي لإثبات المهدية لنفسه: كعلامة الخال على خده الأيمن، وادعاء خروج راية من نور تكون أمامه تدعى راية النصر، فيروي حديثاً عن النبي تلقاه منه في إحدى حضراته حيث يقول: «إن الله جعل لك على المهدية علامة وهي الخال على خدك الأيمن، وكذلك جعل لي علامة أخرى: تخرج راية من نور، تكون معي في ساعة الحرب يحملها عزرائيل عليه السلام فيثبت الله بها أصحابي وينزل الرعب بها في قلوب أعدائي فلا يلاقينا أحد بعداوة إلا خذله الله تعالى ولو كان الثقلين الإنس والجن»[7].

الاتجاه الثالث: توظيف ما اشتهر به قبل المهدية من اتصال نسبه بالأشراف، وأنه من نسل الحسن بن علي بن أبي طالب، ويقول حيال ذلك: «وليكن معلوماً عندكم أني من نسل رسول الله صلى الله عليه وسلم فأبي حسني من جهة أبيه وأمه، وأمي كذلك من جهة أمها، وأبوها عباسي»[8].

1 - أبو سليم، منشورات المهدية، ص 24.

2 - القرآن الكريم، سورة الأنعام، الآية 59.

3 - محي الدين ابن عربي (1164-1240): من علماء الصوفية، وواضع فكرة وحدة الوجود، قام بنقل علوم الشيعة إلى التصوف، ونظم ما يعرف بدولة الأولياء، التي تقوم على القطب والإبدال والأوتاد، وتعرض للمهدية ورتبها وألف فيها كتاباً سماه عنقاء مغرب، ومن أشهر كتبه الفتوحات المكية، انظر: أبو سليم، الحركة الفكرية في المهدية، ص 2.

4 - أبو سليم، منشورات المهدية، ص 25.

5 - أحمد بن إدريس الفاسي (1750-1837): مؤسس الطريقة الإدريسية، تتلمذ على يد شيخ الطريقة الخضيرية وهي فرع من الطريقة الشاذلية، هاجر إلى مكة، وخرج منها إلى بلدة العصير في اليمن، وبقي فيها حتى وفاته، انظر: أبو سليم، الحركة الفكرية في المهدية، ص 3.

6 - المرجع نفسه.

7 - أبو سليم، محمد إبراهيم، (1991)، الآثار الكاملة للإمام المهدي، (جمع وتحقيق)، الخرطوم: دار جامعة الخرطوم للنشر، ج (1)، ص 210،211.

8 - أبو سليم، منشورات المهدية، ص 26.

والملاحظ هنا عمق تأثر محمد أحمد بالفكر الصوفي، والإيمان بالكرامات والحضرات، والاعتقاد باستمرار تأثير الأموات وقدرتهم في حوادث الزمن، إلى جانب قدرته في توظيف الأخبار والروايات والمعارف الشعبية المتداولة بين الناس في موضوع المهدي المنتظر، ليقدم بدوره التصور العملي الذي يريده للمهدي المنتظر، وهذه الإجراءات التي قام بها كانت مهمة في كسب طائفة كبيرة من الناس حوله، لتأييد حركته، سيما وأنها توافق الميول والأهواء والعقيدة الدينية عند شريحة كبيرة من السودانيين الموجودين حوله.

وبعد إعلان محمد أحمد مهديته، تجمعت حوله قبائل البحر الأبيض -يسمى مجرى النيل الأبيض في السودان البحر الأبيض- واخذ منهم البيعة على طاعته، ومن الأعيان الذين كانت لهم شهرة فيما بعد على مستوى الحركة المهدية، وفد إليه عبد الرحمن النجومي[1]، الذي برز في المهدية قائداً عسكريا فذاً، وعبدالله التجاني، الذي كان أول أمين لخاتم المهدي[2]، ولم يترك محمد أحمد أي من زعماء القبائل والمشايخ، إلا وأرسل لهم الرسائل يحرضهم على مواجهة القوات الحكومية، والامتناع عن دفع الضرائب لها، ويأمرهم بالهجرة إليه[3].

وأدت بساطة المجتمع السوداني، وانغماسه في إتباع الطرق الصوفية، وتصديقه بالإشاعات التي ذاعت بين الناس بأن المهدي مؤيد بالكرامات الربانية، وأنه يمكنه الاطلاع على الأسرار والأمور الغيبية، إلى جانب ظهور محمد أحمد بمظهر المصلح الديني لجماعته، ومطالبته أتباعه أن يتمسكوا بالإيمان بالله، وأن يبتعدوا عن ملذات الدنيا، إلى التحاق الناس به، وتصديقه، والإيمان بحركته، وبذل نفوسهم في سبيل إنجاحها والدفاع عنها[4].

وروج محمد أحمد للحركة المهدية التي أطلقها بأنها «ثورة لإحياء الدين وبعث التراث ورفع الظلم وإنقاذ المجتمع من الفسق والفجور، وأنها ثورة لتغيير القاعدة الاجتماعية والنظام السياسي والاقتصادي، عن طريق تنوير الفكر الصوفي»[5]،

1 - عبدالرحمن النجومي (-1854 1889): من أوائل من دخل المهدية، وأصبح في منصب أمير أمراء الراية الحمراء، كان له دور بارز في تحركات الحركة المهدية العسكرية، وتسلم قيادة القوات التي انطلقت لمصر، هُزم جيشه وقتل في معركة توشكي، انظر: أبو سليم، الحركة الفكرية في المهدية، ص 28.

2 - الكردفاني، إسماعيل عبدالقادر، (1982)، سعادة المستهدي بسيرة الإمام المهدي، تحقيق محمد إبراهيم أبو سليم، بيروت: دار الجيل، ص 109، 110.

3 - ميخائيل، يوسف، (2004)، مذكرات يوسف ميخائيل، تحقيق أحمد إبراهيم أبو شوك، أم درمان: مركز عبدالكريم ميرغني الثقافي، ص 49.

4 - يحيى، الثورة المهدية، ص 21، 23.

5 - فضل الله، علي فضل الله، (1994)، العبور بالعودة للجذور دراسة في السلوك التنظيمي للدولة المهدية، (ط 2)، الكويت:

فكانت قضية إحياء الدين الأداة التي تمكن من خلالها محمد أحمد من جمع المؤيدين حوله[1].

فنجاح محمد أحمد في توظيف الميول الصوفية للسودانيين، وتصديقهم بحدوث الكرامات، التي يختص بها الأولياء، والعِباد الصالحين، إضافةً إلى تحريضه الدائم لأنصاره على إحياء الدين في النفوس والتعاملات، وحثهم على عدم دفع الضرائب للحكومة، ومقاتلة رجالها، وأن يكون الأنصار في حالة استنفار دائم للجهاد، ووعدهم بالحصول على الغنائم إن كُتب لهم النصر، ووعدهم بدخول الجنة إن استشهدوا بالمعارك مع أعدائهم، ساهم في اندفاع كثير من الناس للإيمان بمهديته.

وبذلك ظهرت الحركة المهدية كدعوة دينية، لتأكيد المعاني والقيم الإسلامية، وتعنى بهموم الناس، ورفع الظلم، وتحرير المجتمع من العادات والممارسات الشعبية التي تنافي التعاليم الإسلامية، وتأسيس نظام حكم إسلامي، والتحرر من قيود الحكم الجائر، مستمده من الفكر الصوفي مقومات بنائها ونهضتها[2].

اتضح لنا مما سبق أن الوظيفة العامة للحركة المهدية في هذه المرحلة من مراحل تاريخ الحركة المهدية هي الوظيفة الإحيائية، وستكون هذه الوظيفة عنوان التعريف بالحركة المهدية، وسنجعل منها مصطلحاً خاصاً لأغراض هذه الدراسة، ونطلق عليها (المهدية الإحيائية)، وذلك للتعبير من خلال هذا المصطلح عن خصوصية هذه المرحلة، من مراحل الحركة المهدية، فيما سنطلق على مراحل التطور الأخرى للحركة المهدية، مصطلحات تربط بين مواضيع تتعلق بأسس وأصول الحركة المهدية من جهة، وبين وظيفتها السياسية التي اهتمت بها من جهة أخرى.

الأركان السياسية للمهدية الإحيائية

نتيجة انتشار خبر إعلان محمد أحمد أنه المهدي المنتظر، عُرف بين الناس بأنه محمد المهدي بن عبدالله، وهذا التغيير في الاسم لم يكن دون إضفاء المسحة الصوفية عليه، بل إن تغييره على هذا النحو، كان بحضرة نبوية، ذكرها محمد أحمد بقوله: «حصلت أوامر من النبي ... بتغيير اسمي بمحمد المهدي، ... قال في بعض حضراته: أني كنت أُسمى محمد، فلما بلغت الرسالة والنبوة سميت رسول الله ونبي الله. كذلك أنت كنت تسمى محمد أحمد فلما حصلت لك المهدية يقال لك محمد

دار الكتاب الحديث، ص 71.

1 - حسن، يوسف، (2001)، الدين والسياسة في السودان، القاهرة: دار الأمين للطباعة، ص 61.

2 - فضل الله، العبور بالعودة للجذور، ص 27.

المهدي»[1]، واصدر منشوراً يلزم الجميع أن يقرن السلام مع اسمه، فيقولون محمد المهدي عليه السلام[2].

أولاً: المهدية

شكلت فكرة المهدية القاعدة الأساسية التي بنى عليها محمد المهدي الأركان الأساسية لسياسة الدولة المهدية، سواء كانت على مستوى الإدارة والتنظيم الداخلي في الدولة، أو على مستوى العلاقات الخارجية مع دول العالم، وتأتي أهمية فكرة المهدية في الفكر السياسي لمحمد المهدي، من كونها أحد أهم أدوات الشرعية، التي أهلته لاستلام الزعامة الدينية والسياسية في حركته الثورية، ولتأكيد ذلك يقول: «وحيث الأمر لله والمهدية المنتظرة أرادها الله واختارها للعبد الفقير محمد أحمد بن عبدالله فيجب التسليم والانقياد لأمر الله ورسوله، وبعد هذا البيان فالمؤمن يؤمن ويصدق لأن المؤمنين هم الذين يؤمنون بالغيب ولا ينتظرون لإخبار آخر. فمن انتظر بعد ذلك فقد استوجب العقوبة لأنه صلى الله عليه وسلم قال: «من شك في مهديته فقد كفر بالله ورسوله»[3].

وأكسبت فكرة المهدية محمد المهدي مكانة غير عادية عند أتباعه، فقد كانوا يرون فيه ولياً[4] صالحاً على علاقة بالله وبالرسول، وهذه العلاقة بنظرهم تسمح له بتلقي الإرشاد والحكم من الرسول بشكل مباشر، سواء كانت في الحضرات النبوية، أو بطريقه غير مباشرة من خلال اتصاله بالخضر[5]، وعلى ذلك فإن توجهاته وأحكامه التي يوردها في مناشيره أو إنذاراته، هي بمثابة التشريعات النبوية في درجة إلزاميتها، وأن قدرته في التلقي عن الله سبحانه وتعالى بغير حس أو لمس أو صوت أو نظر، تجعله

1 - أبو سليم، الآثار الكاملة للإمام المهدي، ج (1)، ص 221.

2 - فوزي، السودان بين يدي غوردون وكتشنر، ج (2)، ص 72.

3 - أبو سليم، منشورات المهدية، ص 26، 27.

4 - تمثل مسألة الاعتقاد في الأولياء عند عوام الناس الغارقين في الاتجاهات الصوفية جوهر حياتهم، بل إنهم يعتقدون أن الأولياء مقربون إلى الله، وأن لهم معجزات وكرامات عظيمة، وأن الله منحهم قدرات خاصة، تسمح لهم بتدبير شؤون الكون، وأن الفراسة التي يتحلون بها، والاستبصار والتخاطر، وقدرتهم على هداية أصحاب المعاصي، هي بمثابة المعجزات التي خصهم الله بها، انظر: تريمنجهام، الإسلام في السودان، ص 130، 131.

5 - وردت الإشارة لقصة الخضر في سورة الكهف من القرآن الكريم، ووردت في العديد من كتب السنة، وعلى مدار التاريخ الإسلامي حرّف المتصوفة معانيها وأهدافها ومراميها وجعلوها عموداً من أعمدة العقيدة الصوفية، ودليلًا على ادعائهم أن هناك ظاهراً شرعيًا، وحقيقة صوفية تخالف الظاهر، وجعلوا من إنكار علماء الشريعة على علماء الحقيقة أمراً مستغرباً، وجعل الصوفية الخضر مصدراً للوحي والإلهام والعقائد والتشريع، ونسبوا طائفة كبيرة من علومهم التي ابتدعوها إلى الخضر، وليس منهم صغير أو كبير دخل في طريقهم إلا ادعى لقيا الخضر والأخذ عنه، للمزيد انظر: اليوسف، عبد الرحمن بن عبد الخالق، (1986)، الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة، ط(3)، الكويت، مكتبة ابن تيمية، ص 125.

يهتدي إلى الأحكام بطريقة الإلهام[1]، ومن هنا برزت قضية مهمة أخرى أكسبته مزيداً من القداسة في نظر أنصاره، وهي قضية العصمة والتي تعني أنه معصوم عن الخطأ، لهذا بالغوا في التمسك بكل ما يرد في منشوراته التي عدوها من كلام الله[2].

وبالغ أصحابه في إضفاء الصفات الجليلة على شخصة فقد وصفه الكردفاني[3] قائلاً: «وجدير لأخلاق نبوية وشمائل مصطفوية ألا تحل إلا في ذات طاهرة ومهجة باهرة محفوظة من عهد الصغر مما يشين ويحدث الكدر لتأهيلها لما يريد الله من كرامته حتى كان عليه السلام من صغره أحسن الناس خلقاً وأصدقهم حديثاً وأعظمهم أمانة وأكملهم ديانة ...»[4].

إن استخدام محمد المهدي للموروث الثقافي الصوفي، وقابلية المجتمع للتصديق بالرؤى والحضرات، كان توظيفاً مهماً للتقاليد الصوفية التي كانت منتشرة في السودان[5]، وتمكن من خلال فكرة المهدية أن يحدد علاقة المسلمين عامة بالحركة المهدية، وأصبحت فكرة المهدية بمثابة ركن من أركان الإسلام حسب معتقداته، لا يكتمل إيمان المسلم إلا بالإيمان بها، وتحدد على ذلك تقسيم الناس إلى مسلم وكافر، فالمسلم في دار الإسلام معصوم بحق الإسلام، والكافر في المهدية مستباح الدم والمال والعرض، وكل من يعارض المهدية ولا يؤمن بها من أهل البلاد، تعتبر بلادهم دار كفر، يستباح غزوهم وقتلهم وأخذ أموالهم وأنفسهم غنيمة[6].

تعددت العوامل التي جعلت محمد المهدي يعلن أنه المهدي المنتظر، وحاول جهده في إثبات ذلك، ومن أهمها[7]:

1- التوجه الصوفي، والمقصود به الغرق في التأمل والاعتكاف والخلوة، الأمر الذي أثر في نفسيته وجعله يحاول أن يظهر بمظهر المنقذ الذي سيحكم العالم بالعدل.

---

1 - والمقصود بالإلهام «ما وقع في القلب من علم وهو يدعو إلى العمل من غير استدلال بآية ولا نظر في حجة، وهو حجة عند الصوفيين وليس بحجة عند العلماء»، انظر: الحنفي، معجم مصطلحات الصوفية، ص 23.

2 - أبو سليم، الحركة الفكرية في المهدية، ص 148.

3 - إسماعيل عبدالقادر الكردفاني (1844- 1897): من أنصار الحركة المهدية، كلفه الخليفة عبدالله التعايشي بجمع سيرة محمد المهدي في كتاب، وأتيحت له فرصة الاطلاع على كثير من رسائل المهدية، إضافة لسماعه كثيراً من الأخبار التي نقلها عن أمراء وقادة الحركة المهدية، وروايات شهود العيان، إلى جانب ما كان هو شاهداً عليه من أحداث، انظر مقدمة المحقق في، الكردفاني، سعادة المستهدي، ص 7.

4 - الكردفاني، سعادة المستهدي، ص 80، 81.

5 - تريمنجهام، الإسلام في السودان، ص 151.

6 - إبراهيم، الثورة المهدية فكرة ونظرة، ص 14.

7 - شلبي، الأصول الفكرية لحركة المهدي السوداني، 239، 240.

2- تردي أحوال الناس، سواء في الجانب العقائدي والإيماني، أو في الجانب الاجتماعي والمعاشي، فالدين في حياة الناس أصبح في نظره صورة، لا تتحقق حقيقته في نفوس الناس، أما من الجانب الاجتماعي فإنه يرى أن الظلم والجور عم الناس، بسبب السياسات الحكومية القاصرة عن إنصافهم وحمايتهم، فكان يعتقد أن ظهوره سيكون حلاً لهذه المشاكل، ورحمة للناس.

3- أنه عندما أعلن مهديته، ورأى إقبال الناس عليه، عظُم في نفسه تقديسهم له، وتصديقهم بمكانته وشهوده الحضرات، ومخاطبة النبي له، تمسك بالمكانة التي اكتسبها من وراء ذلك.

لهذا غلب الاعتقاد عند الناس بصدق مهدية محمد المهدي، علاوة على تصديقه هو نفسه بها: «لقد صدق الإمام المهدي في دعوته ومن صدقه فقد صدقها، ومن كان يقر انفتاح أبواب الهداية بالإلهام في الإسلام ويعلم أن مضمون الدعوة هو إحياء الكتاب والسنة، يدرك أن ظروف زمانه كانت مفتقرة إليها، لما وسعه أن يكذبه أو ينكرها»[1]، فالمهدية بنظرهم جاءت لتكون: «قيادة دينية ملهمة توحد الكلمة، وتجدد الدين، وتلتزم بالكتاب والسنة، وتملأ فراغ الخلافة»[2].

وعلى الرغم من أن المهدية ظهرت في مجتمع تسيطر عليه الطرق الصوفية، ومحمد المهدي نفسه غلبت عليه النزعة الصوفية، فكان من الطبيعي أن تتصف المهدية مع بدء انطلاقها بصفات صوفية، في منهجها وتعليماتها وتنظيماتها، لكن مع تدرج الوقت بدأ محمد المهدي بإدخال التغييرات التي أدت في النهاية إلى إلغاء جميع الطرق الصوفية، وإكساب الحركة المهدية صبغتها التي انتهت إليها، وهذا التغيير الذي قاده محمد المهدي، ناشئ في الأصل من اعتقاد صوفي عن المهدية، يتضمن أن المهدي المنتظر يلغي المذاهب والطرق الصوفية، ثم أن هذا الإجراء سيمكن محمد المهدي من استبدال التراث الديني والروحي الموروث عبر السنين، بأفكاره وتعاليمه التي ألزم المجتمع بإتباعها[3].

وبالتجاوز عن الاتهامات التي وجهت لفكرة المهدية، وارتباطها بالفكر الصوفي، أو أن محمد المهدي وظفها لاستنهاض السودانيين حتى يواجه بهم المصريين والأتراك، ويحرر السودان من قبضتهم، فإن الحقيقة التي تبقى ماثلة رغم كل شيء هي أن

---

1 - المهدي، يسألونك عن المهدية، ص 162.

2 - المرجع نفسه، ص 163.

3 - محمدين، إبراهيم بابكر، (2005)، البعد الديني للثورة المهدية في السودان -1881 1898، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة أم درمان الإسلامية، أم درمان، السودان، ص 102.

المهدية مثلت فكر قومي ووطني عبر عن استقلالية العنصر العربي السوداني المسلم، ودوره في مواجهة التسلط والظلم، ومواجهة التحديات[1].

ثانياً: الخلافة والإمامة

استحوذ محمد المهدي بمجرد إعلانه أنه المهدي المنتظر على منصب الخلافة[2]، حيث نصَّب نفسه خليفة رسول الله ليكون إمام الدين وقائد المسلمين، وشكّل مفهوم الخلافة ومفهوم الإمامة في الفكر السياسي للمهدية الإحيائية جوهر قضية السيادة والزعامة، ولمحاولة التمييز بين هذين المفهومين لابد لنا من استقصاء مواقع ذكر المصطلحين في منشورات المهدي، للإجابة الدلالية الواضحة من واقع تنظيره السياسي، ويحتاج الأمر أيضاً إلى تتبع الأحداث العملية التي انتهجها في إدارة الدولة وتنظيم شؤونها، حتى تكون الإجابة مدعومة بالشواهد والأدلة على أقل تقدير.

أبرز محمد المهدي في أكثر من موضع تمسكه بالخلافة، ففي إحدى منشوراته مخاطباً أنصاره يقول: «فاعلموا أن الله أيدني بالخلافة الكبرى ...»[3]، وفي رسالة أرسلها لمحمد السنوسي[4]، يدعوه فيها لدخول المهدية، وتسميته خليفة عثمان، يقول له: «هذا وإن جميع ما أخبرتك به من خلافتي بالمهدية وخلافه فقد اخبرني به سيد الوجود ...»[5]، وفي موضع آخر يقول: «وقد نبهت غير مرة في موافقة الإخوان لأمرايهم والأمراء لخلفايهم والكل للخليفة عبدالله، ففي ذلك راحة بالنا وإقامة الدين...»[6]، وفي وصية يوجهها لحكام الأقاليم يقول: «واعلموا أيها الأحباب، أن خلافتكم وإمارتكم ونيابتكم عنا في ساير الأحكام والقضايا لا تتم إلا بأن تشفقوا على الخلق وتزهدوهم في الدنيا...»[7].

أما من الناحية العملية، فقد اسند محمد المهدي لنفسه منصب خليفة رسول

1 - عمارة، محمد، (1997)، تيارات الفكر الإسلامي، القاهرة: دار الشروق، ص 279.

2 - الخلافة: «نظام سياسي يقوم على الأصول والقواعد الشرعية للدين الإسلامي، لإدارة شؤون البلاد الإسلامية، ورعاية مصالح المواطنين، وحماية الدولة من أي خطر يتهددها سواءً كان هذا الخطر داخلياً أو خارجياً، والحرص على نشر رسالة الأمة». للمزيد انظر: الركيبات، كايد كريم، (2017)، نظريات إقامة الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، عمان: دار الأيام للنشر والتوزيع، ص 19.

3 - أبو سليم، الآثار الكاملة للإمام المهدي، ج (1)، ص 210.

4 - محمد المهدي السنوسي (1845- 1902): ولد بماسا بالمغرب، وخلف أباه في زعامة الطريقة السنوسية، ونظراً لعدم قبوله بمنصب الخلافة الذي عرضه عليه محمد المهدي، ورفضه العرض الآخر الذي قدمه له بأن يهاجم مصر، توترت العلاقات بين أتباعه المتواجدين في حوض تشاد، وأنصار محمد المهدي، انظر: أبو سليم، الحركة الفكرية في المهدية، ص 10.

5 - أبو سليم، منشورات المهدية، ص 74.

6 - أبو سليم، منشورات المهدية، ، ص 177.

7 - المصدر نفسه، ص 187.

الله، وعين أربعة خلفاء، وأعطاهم رايات المهدية، فعين عبدالله التعايشي خليفة أبي بكر الصديق، وأعطاه الراية السوداء، والتي عرفت عندهم بالراية الزرقاء[1]، وعين الخليفة علي ود حلو[2] خليفة عمر الفاروق، وأعطاه الراية الخضراء، وعين ابن عمه محمد شريف[3] خليفة الإمام علي الكرار، وأعطاه الراية الحمراء، وتطلع إلى تعيين محمد السنوسي خليفة عثمان ويخصه بالراية الصفراء، إلا أن محمد السنوسي لم يتبع لمحمد المهدي، وبقي شاغر خلافته مفتوحاً[4].

وتسبب شغور خلافة عثمان بظهور خلاف كبير بين محمد المهدي والشيخ إسماعيل المنا زعيم قبيلة الجوامعة، الذي كان من أتباع الطريقة السمانية، وعلى صلة كبيرة بمحمد المهدي، ومن أمراء المهدية، وعند توزيع الرايات وتعيين الخلفاء كان يتطلع لمنصب خلافة عثمان، إلا أن المهدي استبعده من الخلافة، مما جعله يخرج متحاملاً من عند محمد المهدي، عائداً إلى مقر قبيلته شرق كردفان، وفيما بعد رفع عنه محمد المهدي صفة ولقب الإمارة، وأرسل إليه جيشاً قبض عليه ومن ثم أعدمه عام 1883م[5]، ورايات المهدية الأربع التي عُينت للخلفاء، كانت ترادفهن راية خامسة تعرف براية القيادة، تمثل زعامة محمد المهدي، وكان يحملها أخوه محمد عبدالله[6].

ولم يقتصر لقب خليفة على الخلفاء الأربعة، بل أنه أطلق لقب خليفة زيد بن حارثة على عبد من عبيده، وأطلق لقب خليفة بلال المؤذن على رجل كان يؤذن له[7].

تدل هذه النصوص التي سقناها والمنقولة عن محمد المهدي على أن لقب خليفة يستخدم للدلالة على منصب سياسي إداري توقيفي، إلى جانب أنه لقب تشريفي، وليس من حق أي كان أن يدعيه لنفسه.

---

1 - «في اللهجة السودانية يعبر بالأخضر عن الأسمر، وبالأزرق عن الأسود، كراهة للأسمر والأسود وتشاؤماً منهما» انظر: أبو سليم، أدوات الحكم والولاية، ص 112.

2 - علي ود الحلو (ت 1899): من قبيلة دغيم، ومن أوائل من انضم للحركة المهدية، تولى قيادة الراية الخضراء في الحركة المهدية بعد تسميته خليفة عمر الفاروق، وانضمت تحت رايته قبائل دغيم وكنانة والحسنات والعمارنة، وكانت وفاته في معركة دبيكرات، انظر: أبو سليم، الحركة الفكرية في المهدية، ص 22.

3 - محمد شريف (ت 1899): ابن عم محمد المهدي، وقائد الراية الحمراء، سمي خليفة الإمام علي الكرار، دخل في خلاف مع الخليفة عبدالله التعايشي بعد وفاة محمد المهدي، وسجن ولم يخلَّ سبيله إلا بعد دخول القوات المصرية إلى دنقلا، أعدمته القوات الحكومية رمياً بالرصاص بعد محاكمة صورية في الحادثة المعروفة في التاريخ السوداني بحادثة الشكابة عام 1899، انظر: أبو سليم، الحركة الفكرية في المهدية، ص 23.

4 - شقير، تاريخ السودان، ص 350.

5 - أبو سليم، محمد إبراهيم، (2001)، مسألة الشيخ المنا. مجلة دراسات إفريقية، جامعة إفريقيا العالمية، ع (26)، ص 19، 34.

6 - أبو سليم، الحركة الفكرية في المهدية، ص 23.

7 - فوزي، السودان بين يدي غوردون وكتشنر، ج (2)، ص 72.

ومما يؤكد على أن قضية الخلافة تكون توقيفية بنص شرعي، ومحصورة في محمد المهدي وخلفائه الذين عينهم ولا تكون ادعاءً أو وراثة، النص الوارد عن محمد المهدي في رسالة وجهها إلى فخر الدين حسن المعلاوي الذي ادعى الخلافة حيث قال له: «وقد بلغنا مراراً وتكراراً من الواردين والمترددين وبعض من أهل العيان بأنك قد تظاهرت للناس بالخلافة وتحكيها عن النبي صلى الله عليه وسلم مع أن الله أظهرها رحمة للأمة وجعل هذا الأمر منوطاً بنا ومتوقفاً علينا وأيدنا على ذلك بما لا ينكره إلا كافر ....»[1].

وتعدت الحركة المهدية في استخدام مصطلح الخلافة، من مصطلح يدل على الحاكم المسلم في دولة الخلافة، ومن مصطلح يدل على معاوني شيخ الطريقة في الطرق الصوفية، إلى مصطلح يدل على مراكز مختلفة في الدولة[2]، فخليفة رسول الله هو محمد المهدي، ولا يمكن لأحد أن يخلفه بعد موته في صفة المهدية، لكن تبقى إمكانية خلافته في القضايا التشريعية قائمة لخليفته عبدالله خليفة أبي بكر، وهذا بنص توقيفي ساقه محمد المهدي في حق الخليفة عبدالله وذلك بقوله: «اعلموا أيها الأحباب أن الخليفة عبدالله هو مني وأنا منه .... وأن الخليفة هو قائد المسلمين وخليفتنا النايب عنا في جميع أمور الدين ...»[3].

أما مصطلح الإمامة فقد ورد صراحة في حضرة تسليم تاج النصر[4]، والتي جاء فيها: «... ويقول لك: هذا تاج النصر هدية مني إلى الإمام المهدي....»[5].

ويرد ذكر الإمامة في المنشورات والرسائل التي يشار فيها لمحمد المهدي، فمنها رسالة الخليفة عبدالله لبعض أتباع الطريقة التيجانية إذ يقول: «أما بعد، فالذي نعرفكم أيها الأحباب قد علمنا من جوابكم إلى حضرة السيد الإمام عليه السلام .... الإمام المهدي خليفة رسول الله...»[6].

وفي منشور نعي المهدي الصادر عن الخليفة علي ود الحلو، والخليفة محمد شريف، والأشراف، جاء وصف المهدي بالإمامة مقروناً بالخلافة «ثم صار أمر الأمة إلى ما صار إليه وتفرقت الكلمة لما عُطلت أحكام الدين، وهكذا الحال إلى أن اظهر الله

---

1 - أبو سليم، منشورات المهدية، ص 76.

2 - أبو سليم، محمد إبراهيم، (1992)، بحوث في تاريخ السودان، بيروت: دار الجيل، ص 46.

3 - أبو سليم، منشورات المهدية، ص 66، 69.

4 - انظر الملحق رقم (3).

5 - أبو سليم، الآثار الكاملة للإمام المهدي، ج (5)، ص 448.

6 - أبو سليم، منشورات المهدية، ص 61.

من محض فضله خليفة رسول الله الإمام المهدي عليه السلام ....»[1]، فسياق الحديث عن الإمامة يعني أنها محصورة بشخص المهدي كونه المبلغ عن النبي لأحكام الشرع، وحسب المعتقدات الصوفية فإن الإمامة ومشيخة الطريقة تكون حقاً متوارثاً لأبناء الإمام، ولا يجوز لأي شخص الوثوب على هذا المنصب، وتزعم الطريقة ما لم يكن متصل النسب بالإمام[2].

لهذا واجه الخليفة عبدالله حالة من عدم الرضا بزعامته للحركة المهدية، بعد وفاة محمد المهدي، لأنه لم يكن يحظى بالمؤهلات العلمية الشرعية التي تؤهله لهذا المنصب، ولم يكن له شهرة صوفية، كما لاقى معارضة من شيوخ الطريقة السمانية، لأنه لم يكن من أتباع طريقتهم، وأن دخوله بها لا يعتد به لأنه كان بعد وفاة القرشي شيخ الطريقة السمانية[3].

ثالثاً: الحضرات النبوية

تعد الحضرات النبوية التي وظفها محمد المهدي ومن بعده خليفته عبدالله التعايشي، أداة مهمة من أدوات الشرعية التي أسسا عليها سلطتهم الدينية والدنيوية، فمحمد المهدي ابتدأ إعلان مهديته بالاستناد لحضرة نبوية نصت على تقليده هذه المهمة، وتوالت الحضرات للحث على كل أمر مهم يتعرض له محمد المهدي، ولم تقف عند ذلك بل إن الأمر تطور لإضفاء الصفات الخاصة له وتقديس مكانته بين أنصاره، وفي نقله لخبر حضرة تسليم تاج النصر يقول: «فقد حصلت حضرة عظيمة، ومع النبي صلى الله عليه وسلم الخلفاء الأربعة، ومع المهدي أصحابه. فينزل ملك من السماء معه تاج أخضر، فيسلم على رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقول له: ربك يقريك السلام ويخصك بالتحية والإكرام، ويقول لك: هذا تاج النصر هدية مني إلى الإمام المهدي عليه السلام لنصرة الدين الحنيف....»[4].

عززت هذه الحضرات مكانة محمد المهدي الدينية، سيما أن عامة الناس كانوا متأثرين بها، وخصوصاً إذا صدرت عن أحد شيوخ الطرق الصوفية، وذلك لأن البيئة الثقافية والدينية الشعبية في السودان كانت تتقبل بكل عفوية مثل هذا الكلام، وتصدق به، وتقدر من يصدر عنهم، لذا نجد أن محمد المهدي لا يتوانى في

---

1 - أبو سليم، منشورات المهدية، ص 85، 86.

2 - إبراهيم، الثورة المهدية فكرة ونظرة، ص 11.

3 - إسماعيل، المهدية والطريقة السمانية في السودان، ص 119، 121.

4 - أبو سليم، منشورات المهدية، ص 111، 112، انظر الملحق رقم (3).

استخدام الحضرات كأداة من أدوات الحسم في القضايا التي تعرض عليه، ويكون للخبر الوارد فيها الكلمة الفصل في حسم الموضوع المتداول، سيما وأنه سبقت الإشارة منه بأن عدم التصديق به يخرج الإنسان من الملة. وقد وُظِفت الحضرات في العديد من القضايا السياسية المهمة في المهدية الإحيائية، ومنها: إعلان المهدية، ونشر الدعوة، والهجرة، والخلافة والإمامة، الجهاد، الغنائم، طاعة الخليفة عبدالله، تفسير القرآن، الحث على قراءة الراتب، إصدار الفتاوى الشرعية المتعلقة بمكانة أزواجه، واحتساب وقائع الطلاق قبل وبعد المهدية، وبذلك يكون مجال توظيف الحضرات يشمل مجمل النواحي الدينية، والسياسية والثقافية، التي عايشها المجتمع السوداني خلال تلك المرحلة[1].

وعندما عصفت المشاكل بالخليفة عبدالله، وتفاقم الموقف بينه وبين الخليفة محمد شريف والأشراف من أقارب محمد المهدي عام 1891م، لجأ للحضرات كأداة مهمة لتعزز موقفه السياسي عند الأنصار فقال: «لقد عُرج بي بالروح إلى السماء الثالثة حيث شاهدت النبي والمهدي ... وتوسلت إليه أن يرسل أحداً غيري ليحكم شعبي بدلاً مني إذ أنني تعبت وأرهقت من محاولة حكم أناس لا يهتمون بي. ولكن المهدي اخبرني ألا أيأس وأنه سوف يمنحني القوة ...»[2].

رابعاً: البيعة

وظف محمد المهدي مفهوم البيعة، لتكوّين رابطة عقائدية بين الفرد والحركة المهدية، لهذا فإن البيعة تعتبر مفهوماً سياسياً تعاقدياً، يبين واجبات الفرد تجاه الحركة المهدية وإمامها محمد المهدي، وتأتي أهمية البيعة في المهدية الإحيائية من كونها وسيلة الدخول فيها. وقد تضمنت صيغة البيعة الأركان الأساسية التي تحافظ على قوام الحركة وانتظام الأنصار في حدود تعاليمها، وقد جاء نص البيعة بالصيغة التالية: «بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله الوالي الكريم والصلاة على سيدنا محمد وآله مع التسليم. أما بعد فقد بايعنا الله ورسوله وبايعناك على توحيد الله وألا نشرك به أحداً ولا نسرق ولا نزني ولا نأتي ببهتان ولا نعصيك في معروف بايعناك على زهد الدنيا وتركها والرضا بما عند الله رغبة بما عند الله والدار الآخرة وعلى أن لا نفر من

1 - كرار، علي صالح، (1999)، العلاقة بين المهدية والصوفية في السودان. دراسات إفريقية، جامعة إفريقيا العالمية، السودان، ع (22)، ص 310.

2 - أورفالدر، جوزيف، (2015)، عشر سنوات من الأسر في معسكر المهدي، ترجمة عوض أحمد الضو، (ط2)، الخرطوم: مطبعة التمدن المحدودة، ص 321.

الجهاد»[1].

وتضمنت الأسس التي أكد عليها محمد المهدي في صيغة البيعة: الميثاق الملزم لشحذ همة أنصاره من خلال التوظيف العقائدي للإيمان بالمهدية، وعدم النظر للمكاسب المادية التي يمكن الحصول عليها بالدخول في المهدية، وعزز في نفوسهم الرغبة بالزهد وترك ما يقع تحت أيديهم من مغانم، والعمل على إيداعها في بيت المال، الذي سيكون المسئول عن توزيعها وفقاً للضوابط الشرعية، التي تحدد من خلال المنشورات التي يصدرها محمد المهدي.

شكلت البيعة التزاماً أخلاقياً بقيم المهدية وتعاليمها والطاعة لأوامر مؤسسها، وتنفيذها على أرض الواقع، وعلى الرغم من أهمية البيعة، واعتبارها العقد الملزم للدخول في المهدية، لم يشترط محمد المهدي على أتباعه الحضور الشخصي لأداء البيعة بين يديه، بل إنه فوض الأمراء وأصحاب الرايات والنواب والعمال بأخذ البيعة نيابة عنه في أماكن إقامتهم، وساهم التفويض بأخذ البيعة نيابة عن محمد المهدي، في دخول كثير من القبائل المتفرقة في نواحي السودان في طاعة المهدية، بعد عرضها عليهم من قبل الأمراء والقادة، الذين توجهوا إليهم بتعليمات وأوامر من محمد المهدي[2].

وبعد وفاة محمد المهدي عام 1885م، وتولي عبدالله التعايشي خلافته أكد على مبادئ البيعة مرة أخرى، فكان أولها مبايعته بالخلافة، وفي خطبة توليه الخلافة قال للأنصار: «وأيقنوا بأنكم ما دمتم على عهد البيعة فأنتم حزب الله وأنصاره ...»[3]، وتطورت فكرة توظيف البيعة في تعزيز الحكم من خلال ادعائه حدوث حضرة بايع خلالها الجن على طاعته والالتزام بمبادئ الحركة المهدية، على اعتبار أن ذلك يساهم في سد الطريق أمام منافسيه على منصب الخلافة، فيقول: «حضر لي واحد من الجن وطلبني البيعة ..... وأعطيته البيعة ولفظها: بايعنا الله ورسوله ومهديه وبايعناك نحب الله ونحب الرسول ونحب الجهاد ونحب الشهادة ...»[4].

ويرى الباحث أن سبب ادعاء مثل هذه الحضرة يمكن تفسيره على أنه ردة فعل نتيجة حالة الشك التي تولدت لدى أنصار الحركة المهدية بعد وفاة محمد المهدي، وأن عبدالله التعايشي أراد أن يعطي نفسه الشرعية لتقلد منصب الخلافة،

1 - شقير، تاريخ السودان، ص 349.

2 - أبو شوك، محمد محمد، الإستراتيجية العسكرية للإمام المهدي في السودان (-1881 1885)، المرتكزات والمتغيرات. مجلة أسطور للدراسات التاريخية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ع (2)، 2015، ص 128، 129.

3 - أبو سليم، منشورات المهدية، ص 83.

4 - المصدر نفسه، ص 96.

وسد الطريق أمام منافسيه، من الأشراف أقارب محمد المهدي، فوظف قابلية المجتمع السوداني للإيمان بالحضرات، إلى جانب ما لديه من قوة السلطة، ليتمكن من السيطرة الكاملة على حكم الدولة.

ولأن عقد البيعة تضمن الولاء للمهدية والالتزام بمبادئها، وأخذ بعداً دينياً في نظر الأنصار، فقد استمر أثره في نفوسهم حتى ترسخ عندهم، وشكل جزءاً مهماً من عقيدتهم، ومظهراً من مظاهر التدين. سيما وأن الطرق الصوفية تعتبر أن عقد البيعة يمثل العهد الذي يقطعه المريد على نفسه عند دخول الطريقة الصوفية، وتلزمه بالمحافظة على عقيدتها ونهجها عند ذلك، فقد تمكنت الحركة المهدية من خلال البيعة أن تحافظ على كيانها متماسكاً ومتوحداً، ومستمراً في المحافظة على النهج والقيم التي أرساها محمد المهدي.

خامساً: الهجرة

أدرك محمد المهدي بعد محاولة رؤوف باشا[1] القبض عليه في جزيرة أبا من خلال إرسال قوة عسكرية بقيادة محمد أبو السعود[2]،أنه أصبح في خطر يتهدده، لأن جزيرة أبا في متناول السلطات الحكومية في أي وقت، فعزم على الهجرة إلى مكان يصلح للتحصن به، فابلغ أنصاره أن قرار الهجرة جاء بأمر من النبي، وورد عنه قوله: «ومما أوجبه علينا صلى الله عليه وسلم الهجرة وهي واجبة كتاباً وسنة ومتحتمة لا يتخلف عنها إلا أهل الأعذار الصحيحة وإقامة الدين واجبة وإجابة داعي الله واجبة كتاباً وسنة، ومن استنفره الإمام وجب عليه النفور»[3].

ولم تكن خطوة الهجرة من أبا تخلياً عنها، بل أنه عند مغادرتها استخلف عمه عبدالقادر عاملاً عليها[4]، وفي الوقت ذاته فإن اتخاذ قرار الهجرة حقق له عدداً من الأهداف التي تخدم مصالحه، فمن الناحية الدينية وظف محمد المهدي الاعتقادات

1 - محمد رؤوف باشا (-1831 1888): عمل حكمدار في السودان خلفاً لغوردون باشا عام 1880م، بدأت الحركة المهدية في عهده، ولم يستطع إخمادها في بدء انطلاقتها، فعزل عن منصبه عام 1882م، انظر: أبو سليم، الحركة الفكرية في المهدية، ص 20.

2 - أبو السعود: هو محمد أبو السعود العقاد مصري الأصل، كان تاجراً ويدير شركة العقاد، التي كان لها أعمال واسعة في الاستوائية، انتقل إلى الخرطوم بعد أن تضررت تجارته، نتيجة محاربة تجارة الرقيق، وأصبح معاوناً للحكمدار في الشؤون المالية، توفي عام 1881م، انظر: ميخائيل، مذكرات يوسف ميخائيل، ص 43.

3 - أبو سليم، منشورات المهدية، ص 27.

4 - البدوي، المرضي دفع الله أحمد، (1996)، التاريخ السياسي لمدينة الأبيض في عهد الثورة المهدية -1881 1885، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة قاريونس، ليبيا، ص 71.

الصوفية التي تشير إلى هجرة المهدي لجبل ماسه، مشيراً عليهم أن جبل ماسه هو جبل ضمن سلسلة جبال قدير[1]، وأنه مأمور بالهجرة إليه بنص وقفي، حيث قال محمد المهدي: «اعلموا أنه قد أمرني سيد الوجود صلى الله عليه وسلم بالهجرة إلى جبل ماسه، بجبل قدير. وأمرني أن أكاتب بها جميع المكلفين. فمن أجاب داعي الله ورسوله صار من الفائزين. ومن اعرض يخذل في الدارين»[2].

وتحديد مكان جبل ماسه ضمن سلسلة جبال قدير خدم مصالح محمد المهدي، وساهم في تعزيز مصداقيته بادعاء المهدية، تماشياً مع الروايات الصوفية التي حددت مهاجرة المهدي لمكان يسمى جبل ماسه، على الرغم من أنه في الأصل لم يكن يُعرف عند السودانيين أن بجبال قدير مكان يسمى جبل ماسه، ولكن تمكن محمد المهدي من توظيف هذه الرواية وادعى أن جبل ماسه المقصود هو ضمن جبال قدير المعروفة في السودان[3].

تعد منطقة جبال قدير في نظر محمد احمد منطقة جغرافية ملائمة لتحركاته، وتحركات أنصاره، وفي الوقت نفسه تعد معيقة لتحركات القوات العسكرية الحكومية، في حال إرسالها لتعقبه، كما أنه يوجد في منطقة جبال قدير العديد من القبائل التي ناصرت الحركة المهدية، وعزز قربه منها قدرته على التخطيط والتنفيذ العسكري ضد الحكومة[4]، ومن جهة ثانية مكنت الهجرة إلى جبال قدير محمد المهدي من معرفة مدى التأييد الذي يحظى به بين القبائل السودانية، واستطاع أن يشكل النواة الأولى للإدارات المختلفة التي تنظم شؤون الحركة، فنظم رايات الجيش، وعين قاضٍ للإسلام وأسس بيت المال[5]. وبوصول محمد المهدي وأنصاره إلى جبل ماسه في 31 تشرين أول عام 1881م، استقبلهم أهل المنطقة بالترحاب وانضموا لجماعتهم[6].

وبذلك أشعلت الحركة المهدية في نفوس أنصارها الجانب العقائدي، وتمكنت من خلال ذلك أيضاً إعدادهم إعداداً عسكرياً، لمواجهة أعدائهم ومخالفيهم[7]، وهذا التوظيف العقائدي لمفهوم الهجرة، أسهم إسهاماً كبيراً في إظهار قوة اندفاع المهدية

1 - جبال قدير: سلسلة جبلية تقع في ولاية جنوب كردفان، على بعد (600) كم جنوب مدينة الخرطوم، انظر: سلاطين، السيف والنار في السودان، ص 52.

2 - أبو سليم، الآثار الكاملة للإمام المهدي، ج (1)، ص 119.

3 - فوزي، السودان بين يدي غوردون وكتشنر، ج (1)، ص 82.

4 - يحيى، جلال، الثورة المهدية وأصول السياسة البريطانية في السودان، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1959، ص 29.

5 - القدال، محمد سعيد، (1985)، الإمام المهدي: محمد بن عبدالله -1844 1885 لوحة لثائر سوداني، الخرطوم: مطبعة جامعة الخرطوم، ص 124؛ أبو شوك، الإستراتيجية العسكرية للإمام المهدي، ص 130.

6 - شبيكة، السودان عبر القرون، ص 263.

7 - أبو شوك، الإستراتيجية العسكرية للإمام المهدي، ص 124.

الإحيائية، التي لم تتجاوز مدة إعلانها الخمسة أشهر بعد (حزيران - تشرين أول 1881م).

وأدت حروب المهدية الإحيائية في عهد محمد المهدي (1881- 1885م)، إلى إحداث هجرات كبيرة لا مثيل لها في تاريخ السودان، وخصوصاً عند التوجه إلى فتح الخرطوم خلال عام 1884م، ومن ثم بعد تحقق النصر في مطلع عام 1885م[1]، وبعد وفاة محمد المهدي عام 1885م، أقام خليفته عبدالله التعايشي على قبره قبة، في المكان الذي مات فيه في أم درمان، وأغرى القبائل بالهجرة إلى قبر المهدي، وحثهم على البقاء في الأرض التي تطوي جثمانه[2].

شهدت أم درمان هجرة جماعية لقبائل الغرب، وخصوصاً من قبائل البقارة التي ينتمي إليها الخليفة عبدالله التعايشي، وتشجيع مثل هذه الهجرات كان وراءه دوافع سياسية مهمة، تمثلت في تعزيز مكانة الخليفة عبدالله في مواجهة طموحات منافسيه على السلطة، وخصوصاً من الأشراف أقارب محمد المهدي، على اعتبار أنهم اقرب إليه نسباً وأحق من غيرهم بخلافته[3].

واستخدم الخليفة عبدالله الهجرة كأداة للحد من خطر القبائل التي شك في ولائها له، ففرض عليها الهجرة من أماكنها الأصلية والقدوم إلى أم درمان للقضاء على أي طموحات لها بالانفصال أو مناكفة حكمه، كما أسهمت الهجرة في إتاحة الفرصة للخليفة عبدالله في تغيير مكونات الجيش وفرقة الملازمين التي أصبحت بفضل الهجرة تتكون من عناصر موالية له، وهذا الأمر عزز من قوته وسيطرته على أهم مؤسسات الدولة[4].

والملاحظ هنا أن المهدية الإحيائية قد وظفت مسألة الهجرة توظيفاً سياسياً فريداً، ففي المراحل الأولى من عمر المهدية الإحيائية كانت غاية الهجرة كسب المزيد من الأنصار لصفوف الحركة، ثم بعد ذلك أصبحت الهجرة تصب في خدمة التجهيز والإعداد الحربي، فكان المهاجرون عنصر مهم من العناصر المقاتلة في صفوفها، وخلال المراحل التالية من عمر المهدية الإحيائية، وجدنا أن الهجرة كانت تؤدي دوراً بالغ الأهمية من خلال ارتباطها بحفظ توازن القوة في الدولة، والحفاظ على الجبهة

1 - سلاطين، السيف والنار في السودان، ص 193.

2 - المصدر نفسه، ص 344.

3 - Warburg, Gabriel, (2011), Sudan during the Mahdist State, Middle Eastern Studies, Vol. 47, No. 4, p676.

4 - عثمان، محمد عثمان، سياسة التهجير في عهد الخليفة عبدالله. مجلة الدراسات السودانية، معهد الدراسات الإفريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم، مج (5)، ع (1)، ص 142، 143.

الداخلية من التفكك، إلى جانب الدور الاستراتيجي في حفظ الأمن في البلاد، واستقرار مؤسسة الحكم المتمثلة بالخليفة.

سادساً: الأنصار

تكونت نواة الأنصار للحركة المهدية، من مريدي محمد المهدي في جزيرة أبا، ومن ثم القبائل التي انضمت له بعد واقعة أبا عام 1881م، والتي تمكن فيها أنصار محمد المهدي من هزيمة القوة العسكرية التي أرسلتها الحكومة بقيادة أبي السعود، وأصبحت هذه النواة من أهم أسس البناء السياسي للحركة المهدية عبر تاريخها، وأطلق محمد المهدي على هذه الجماعة اسم الأنصار، في حين كانت الحكومة المصرية، ورجال الإدارة من الأجانب الذين يعملون في خدمتها في السودان، يطلقون على من يلتحق بالحركة المهدية لقب الدراويش[1].

ولما كانت هذه المسألة من المسائل المهمة في التأثير على معنويات محمد المهدي وأنصاره، فقد منع محمد المهدي إطلاق تسمية الدراويش على أنصاره وأكد على ذلك بقوله: «ولابد من إعلام جميع الإخوان مع الأمراء والمقاديم أن يتركوا تسمية الأنصار بالدراويش، لأن هذه التسمية لهم، وهم وخروج عن الصواب .... ومن سم الأنصار دراويش بعد هذا يجري عليه حكم التعيير والقذف بل اشد ...»[2].

وعاد وأكد مرة أخرى على منع إطلاق لقب الدراويش على أتباعه إذ قال: «... مادام أنه قد صدر التنبيه على كافة المحبين والمؤمنين أن يتركوا تسمية أنصار دين الله الذين نفذت قلوبهم إلى ما عند الله.... لا يسمى درويشاً وإنما يسمى عاقلاً ومدركاً وبصيراً وناصراً لدين الله.... فلزم من سمى مثل هذا بالدرويش الذي هو ذاهب العقل التعزير والجلد ...»[3].

وعلى الرغم من أهمية العامل الديني، وما أدى إليه من انضمام أعداد غفيرة من الناس للحركة المهدية، ومناصرتها ضد الحكومة، إلا أن هناك عوامل أخرى أيضاً كان لها أثر كبير في مناصرة الحركة المهدية، وعلى رأس هذه العوامل التخلص من قيود منع تجارة الرقيق، والتخلص من دفع الضرائب للحكومة[4].

ومن العوامل الاقتصادية المهمة الأخرى تطلع أبناء القبائل السودانية لتحقيق

---

1 - المهدي، يسألونك عن المهدية، ص 180.

2 - أبو سليم، الآثار الكاملة للإمام المهدي، ج (2)، ص 316.

3 - أبو سليم، منشورات المهدية، ص 297.

4 - شقير، تاريخ السودان، ص 316.

المكاسب المالية، التي ستعود عليهم لقاء مشاركتهم بالقتال في صفوف الحركة المهدية، وخصوصاً بعد استقرار محمد المهدي في جبال قدير، وإحرازه النصر على قوات راشد بيك، ويوسف الشلالي، وتطلعه إلى الدخول للمدن الرئيسة. كالأبيض، والخرطوم، والتي تعد في نظر القبائل السودانية مستودع الكنوز والأموال[1]، وهذه أسباب اقتصادية مهمة يمكن التعويل عليها، واعتبارها أسباباً رئيسة لنصرة الحركة المهدية، التي جاءت بصبغة دينية نظراً لتعاليمها وأحكامها ومنهجية قائدها.

ولا تعد قضية البحث في أثر العوامل الاقتصادية للحركة المهدية اتهاماً لها بأنها حركة جاءت فقط للدفاع عن المصالح الاقتصادية والسياسية للشعب السوداني، أو أنها قامت على الطغيان، والتسلط، والهمجية، أو استهزاءً وسخريةً بأنصارها، أو انتقاصاً من رمزيتها الدينية[2]، بل إن البحث في الأسباب الاقتصادية يجعل في حدود الاعتقاد أن الاسباب الدينية في نظر أبناء القبائل السودانية بنفس الأهمية التي كانت وراء الأسباب الاقتصادية، لأن المشكلة السودانية مشكلة اقتصادية وإدارية في المقام الأول، وإن كانت العوامل الدينية هي الجاذب الأساسي الذي تم من خلاله تجنيد الأنصار في الحركة المهدية.

ولتأكيد ما ذهبت إليه في الاستدلال على تفوق الأسباب الاقتصادية على الأسباب الدينية، وتوظيف العقيدة الدينية لخدمة هذه الغاية، يمكن تلمسه من منشورات محمد المهدي نفسه، حيث تعددت تنبيهاته على الزهد في الدنيا، وإيثار الآخرة على الدنيا، والحذر من الغلول والسرقة من الغنائم، وتشديده على ضرورة جمع الغنائم في بيت المال، واجتهاده في وضع الأسس الرقابية الصارمة للحد من سرقة الغنائم أو إخفاء جزءاً منها، سواءً كان ذلك من قِبل الجند أو من قِبل القادة.

واستنتاج ذلك يمكن الوصول إليه من قول محمد المهدي: «فعزيمة مني على كافة الأصحاب خصوصاً الخلفاء، أن يعاونوا الخليفة عبدالله في جمع الغنائم والزكوات لبيت المال، وهو يفرق بمعرفته .... وقد عزمت على كل أحد من الإخوان أن من كان يؤمن بالله ورسوله ومهديه لا يؤخر عن بيت المال درهماً ولا ديناراً .... ولا يستبد أحد بطايفة لجماعته ولا بقبيلة برايته ولا بجهة ومعلومية لأمره لأن هذا فيه خدعة النفوس والاتكال على غير الله القدوس مع أن البيعة على زهد الدنيا والاتكال على الله وبذل النفس لإقامة الدين. وحيث كان الواجب القيام بالبيعة فالإخوان جميعاً

1 - أورفالدر، عشر سنوات من الأسر، ص 22.

2 - إبراهيم، حسن أحمد، (1987)، الفكر السياسي عند مهدي السودان. مجلة دراسات إفريقية، المركز الإسلامي الإفريقي بالخرطوم، ع (3)، ص 8.

فليخدموا الأعشار والزكوات والغنايم لبيت المال ولا يأخذ أحد لنفسه ولا لجماعته شيئاً ولتكن الراحة من بيت المال لجميع الأنصار»[1].

وفي موضع آخر قال: «وليس رزق السعيد في تخبية الغنيمة بل إنما الانتفاع بالمخبأ من الغنيمة إنما هو للأشقياء. وليكن المعلوم عندكم أن من خبأ شيئاً من الغنائم ولو قليلاً فليس من أصحابنا إنما هو من أصحاب إبليس والدجال»[2]. فلو لم تكن ظاهرة التسلط على الغنائم موجودة لما استوجب منه التحذير منها مراراً، ووجود هذه الظاهرة يخالف تماماً القيم الدينية، إذاً إذا كان هناك فئة غير منضبطة بالدين فما هي دوافع انضمامها للحركة المهدية إذا لم تكن هذه الدوافع إقتصادية؟

ومن هنا فإن حدود تحقيق المصلحة، هي الحدود الفاصلة بين الانضمام للحركة المهدية والبقاء في كنفها، أو الخروج عليها ومعارضتها، سواءً كانت حدود المصلحة في الجوانب الاقتصادية أو السياسية، وهنا نسوق مثالاً لتأكيد دور المصلحة السياسية في الانضمام للحركة المهدية، ومثالاً آخر للخروج عليها أيضاً لدوافع سياسية، فمثالنا الأول الذي يؤكد دور المصالح السياسية في الدخول للحركة المهدية كان متمثلاً بموقف الشيخ الطاهر المجذوب[3] شيخ الطريقة المجذوبية[4] في شرق السودان، والذي كان على خلافات كبيرة مع أتباع الطريقة الختمية[5]، للتنافس الصوفي بين الطريقتين، فما إن ظهرت الحركة المهدية إلا وقد وظف الشيخ الطاهر المجذوب المعتقدات الصوفية لطريقته التي تقول أن المهدي سيظهر في الغرب، فآمن بمهدية محمد المهدي وتحولت طريقته المجذوبية إلى المهدية، وتعاون مع عثمان دقنة[6] أمير المهدية في شرق

1 - أبو سليم، منشورات المهدية، ص 232.

2 - المصدر نفسه، ص 256.

3 - الطاهر المجذوب (1822- 1889): شيخ الطريقة المجذوبية، ورث هذه المنزلة عن عمة الشيخ محمد المجذوب، لأنه لم يكن لديه أبناء يرثونه، وتعود أصولهم لقبيلة الجعليين، ولحقتهم تسمية المجذوبيين من اسم جدهم حمد المجذوب، يسكنون في منطقة الدامر على ضفة نهر اتبرة، وفيما بعد انتقل للإقامة في بلاد البجا شرق السودان لنشر الطريقة المجذوبية، انظر: فوزي، السودان بين يدي غوردون وكتشنر، ج (1)، ص 175.

4 - المجذوبية: طريقة صوفية تنسب للشيخ محمد المجذوب تفرعت عن الطريقة الإدريسية، انتشرت في مناطق شرق السودان، سارع شيخها الطاهر المجذوب بالانضمام للحركة المهدية، وأرسل عثمان دقنة الذي يعد من أبرز مؤيديه إلى محمد المهدي لمبايعته على المهدية، انظر: حنيقة، عوض جبر الدار، (1998)، العلاقة بين المهدية والصوفية في السودان، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة النيلين، الخرطوم، السودان، ص 48.

5 - الختمية: طريقة صوفية تأسست على يد الشيخ محمد عثمان الميرغني، انتشرت في شمال وشمال شرق السودان، ومن أبرز عوامل انتشارها السريع والواسع كسب محمد عثمان الميرغني للأسر الدينية البارزة في تلك المناطق إلى جانبه، إضافة إلى انضمام رجال الطبقة الاقتصادية للطريقة، هذا إلى جانب انتسابه للبيت النبوي الأمر الذي عزز مكانته في نفوس أتباعه، انظر: عثمان، طارق أحمد، (1999)، تاريخ الختمية في السودان، الخرطوم: منشورات دار سافنا والمأمون، ص 26، 27.

6 - عثمان دقنة (1840- 1926)، أمير الحركة المهدية لشرق السودان، كان من المسارعين لبيعة محمد المهدي عند إعلانه المهدية، وشهد معارك المهدية مع قوات الحكومة التي استعادت السودان، ووقع في الأسر عام 1900، انظر: أبو سليم، الحركة

السودان، وحقق ما يريده من خلال الاستعانة بالحركة المهدية لمواجهة منافسيه في الطريقة الختمية التي كانت تعارض مهدية محمد المهدي[1].

أما مثالنا الثاني فيتعرض لقضية الشيخ المنا إسماعيل زعيم قبيلة الجوامعة، وخروجه معارضاً للمهدي بعد أن استثناه من الخلافة، فالشيخ المنا كان من أول مناصري الحركة المهدية، وعينه محمد المهدي أميراً، وكان له دور مهم في الحملة على مدينة التيارة في كردفان عام 1883م، وله مشاركة كبيرة في فتح مدينة الأبيض 1883م، لكن بعد أن حدد محمد المهدي أسماء خلفائه الأربعة واستثناءه من الخلافة، اشتط غضباً ورجع بقبيلته إلى كردفان، ولم يعر اهتماماً بمحمد المهدي مما دفع محمد المهدي إلى إرسال جيش كبير للقبض عليه وقام بإعدامه عام 1883م[2].

أما الأهمية السياسية في جمع الأنصار والتفافهم حول الحركة المهدية فتكمن في قدرتها على تحقيق رغبات وميول الناس، سواءً كانت هذه الرغبات والميول نابعة من بعد ديني، أو بعد سياسي، أو بعد اقتصادي، أو بعد اجتماعي، فالأمر مهم لأن كل طرف يحاول اكتساب المنفعة الخاصة به، والتي تحققها له فرصة الالتحاق بهذه الحركة، فلو كانت الحركة عاجزة عن تقديم شيء للفرد، فلن تستطيع الصمود والبقاء والمنافسة في استقطاب الأتباع.

وأؤكد أن هذا الأمر لا يمكن أن يكون كذلك على الإطلاق، وإن كان ضرورياً في بداية انطلاقة الحركة، لأن الفرد الذي ينخرط في الحركة ويكتسب قيمها ويدرك منافعها سيحاول الحفاظ عليها، للحفاظ على مكتسباته منها، لهذا تدخل الحركة في طور آخر من التحفيز والاستقطاب لعناصر جديدة، إلى جانب العناصر التي يمكن أن تتبنى فكر الحركة ومنهجيتها، من الذين أصبحوا يتوارثون قيم الجماعة نتيجة أنهم من نسل أناس آمنوا بهذه الحركة وناصروها عند قيامها، وأعطوا البيعة التي تؤكد التزامهم بقيم الطاعة والولاء التام للحركة وزعيمها.

سابعاً: الجهاد

الهدف الأول عند محمد المهدي من التعبئة الجهادية لأنصاره هي مواجهة القوات الحكومية وإخراجها من السودان[3]، لأن تحقيق هذا الهدف سيمكن محمد

الفكرية في المهدية، ص 27.

1 - فول، جون أوبرت، (2002)، تاريخ الطريقة الختمية في السودان، ترجمة محمد سعيد القدال، القاهرة: مركز الدراسات السودانية، ص 153؛ إبراهيم، أضواء على الطرق الصوفية، ص 141.

2 - أبو سليم، مسألة الشيخ المنا، ص 19.

3 - أبو شوك، الإستراتيجية العسكرية للإمام المهدي، ص 129.

المهدي من تحقيق باقي أهداف الحركة المهدية، وفي تحريضه على الجهاد يقول محمد المهدي: «وجاهدوا في سبيل الله واعلموا أن سيفاً سل في سبيل الله أفضل من عبادة سبعين سنة. ومن صبر في الجهاد فواق ناقة - يعني حلبها - أفضل من عبادة سبعين سنة»[1].

وحذر محمد المهدي أنصاره الفرار من الجهاد، أو الامتناع عن إجابة الداعي له، ويبشرهم بالخير العظيم الذي أعده الله للمجاهدين والشهداء، وينقل لهم قول النبي الذي ورده في حضرة بهذا الخصوص، فقال: «بعد البشارات من النبي صلى الله عليه وسلم بنصرتنا قال صلى الله عليه وسلم: ومن فر من الأصحاب أو أبى الجهاد فأنا بريء منه، كمثل أن يلبد في ظهر شجرة أو حائط أو يفر إلى محل سلامه، أعاذنا الله وأصحابنا من ذلك كله. وما يأبى الجهاد إلا جاهل بقدر لقاء الله العظيم الذي عنده من الخيرات العظيمة ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر»[2]، ومع هذا فجدير بالذكر القول أن توافق مبادئ الحركة المهدية مع ميول ورغبات الكثير من قبائل السودان، اغنى عن الحاجة إلى التحذير من التخلف عن الجهاد مع محمد المهدي، لأن كل منهم كان مهتماً بالالتحاق بصفوف المقاتلين طمعاً في الحصول على الغنيمة[3].

لكن طبيعة تنظيم جيش المهدي وحاجته لحشد أكبر عدد من المجاهدين في معارك المهدية ضد القوات الحكومية، ألزمه على دوام حث الناس على الالتحاق بصفوف المجاهدون، وكان تقسيم المجاهدون في تلك المرحلة يعتمد على البعد القبلي والعشائري، فقد تألفت السرايا القبلية من جميع الرجال القادرين على حمل السلاح، وأوكلت مهمة قيادة هذه السرايا لشيوخ العشائر، وكانت كل قبيلة مسؤولة عن إمداد أفرادها المجاهدون بالغذاء وما يحتاجون إليه من مهمات للقتال[4]، وكان الاعتماد في هذه المرحلة على الأسلحة التقليدية عندهم كالحراب والسيوف والرماح، وأكد محمد المهدي على أهمية هذا النوع من الأسلحة بقوله: «... أخبرتكم مراراً .... بأن نصرتنا بالحربة والسيف ولا حاجة لنا بالبندق لأنه لا ينفعنا، ولو كان ينفع لنفع أهله ....»[5].

---

1 - أبو سليم، منشورات المهدية، ص 185.

2 - أبو سليم، الآثار الكاملة للإمام المهدي، ج (3)، ص 252.

3 - سلاطين، السيف والنار في السودان، ص 193.

4 - سمرنوف، سيرجي، (1994)، دولة المهدية من وجهة نظر مؤرخ سوفييتي، ترجمة هنري رياض، بيروت: دار الجيل، ص 156.

5 - أبو سليم، الآثار الكاملة للإمام المهدي، ج (1)، ص 288.

ثم دخلت قوات الحركة المهدية بعد معركة الشلالي[1] في مرحلة تطور أخرى، اعتمدت التقسيم العسكري القائم على نظام الفرق المنظمة[2]، وبذلك نُظم جيش الحركة المهدي من أهل البيارق والواردين، فأهل البيارق هم القوات النظامية لجيش الحركة المهدية، وقسموا إلى ثلاث رايات يحمل كل راية خليفة من خلفاء الحركة المهدية، ومجموعات من الجهادية تحت إمرة أمراء، كعبدالرحمن النجومي، وعثمان دقنة. أما الواردون فهم المتطوعون للقتال الذين يلتحقون بقوات الجيش النظامية في المعارك عند استنفارهم للجهاد[3].

وشُكلت في جيش المهدي فرقة الجهادية، وكان معظم عناصرها من الجنود الذين كانوا سابقاً في الجيش المصري، ممن تلقوا تدريبات عسكرية على الأسلحة النارية، وتجري تحركاتهم العسكرية وفق قواعد ونظم التحركات العسكرية النظامية[4]، وقدم محمد المهدي فريضة الجهاد على فريضة الحج، لأهمية الجهاد والحاجة إلى أعداد كبيرة من المجاهدين، لمحاصرة المدن السودانية، والتضييق عليها حتى تستسلم، أو تصل لدرجة من الضعف يمكن خلالها القضاء على حامياتها العسكرية، والدخول إليها بسهولة.

وبرر محمد المهدي هذا القرار بحجة أن يتفرغ الأنصار للجهاد والتصدي لأعدائهم في الداخل، وتثبيت أركان الحكم[5]، وهذا التبرير لا يمكن أن يكون كل ما في الأمر، ولابد من الأخذ بعين الاعتبار مسائل أخرى تقود لاتخاذ مثل هذا القرار، منها منع اختلاط الأنصار بباقي المسلمين في موسم الحج، الأمر الذي يمكن أن يترتب عليه التأثير في معنوياتهم، وتغيير نظرتهم تجاه المهدية، مما يترتب عليه التشويش في الداخل بعد عودتهم من موسم الحج، ومن الاعتبارات الضمنية التي قد تتحصل من هذا القرار خدمة سياسة إغلاق السودان للحفاظ على الأمن الداخلي الخاضع لسيطرة الحركة المهدية.

---

1 - انطلقت حملة يوسف الشلالي من الخرطوم في 15/3/1882، واستمرت بمسيرها إلى أن وصلت إلى منطقة (كوة) الواقعة على ضفة النيل الأبيض على بعد 180 كم، جنوب مدينة الخرطوم، وانتظرت فيها إلى أن لحق بها المدد القادم من مدينة الأبيض، وانضم إليه عدداً من رجال قبيلة الشايقية، الذين تم تجنيدهم وتسليحهم كقوات غير نظامية، وعند بدء المواجهة مع أنصار المهدي، انهزم جيش الشلالي، وتم الاستيلاء على الأسلحة والذخائر والمهمات العسكرية التي كانت معهم، انظر: سلاطين، السيف والنار، ص 79.

2 - فوزي، السودان بين يدي غردون وكتشنر، ج (1)، ص 91.

3 - أبو سليم، الحركة الفكرية في المهدية، ص 110.

4 - محي الدين، صلاح، (1995)، وقفات في تاريخ السودان، (ط 3)، بيروت: دار مكتبة الهلال، ص 156.

5 - أبو سليم، الحركة الفكرية في المهدية، ص 35.

ثامناً: الراتب وحلقات الذكر

راتب المهدي عبارة عن كتاب صغير الحجم[1]، ضمنه مجموعة من الأدعية والذكر والحمد والتسابيح والصلوات على النبي، استقاها من موارد شتى، حتى يكون هذا الراتب معلماً من معالم المهدية، وأداة من أدواتها، لتغذية الجوانب الروحية لأنصاره[2]، ويعد الراتب من أهم الوسائل التي استخدمها شيوخ الطرق الصوفية للتأليف بين المريدين، وترسيخ العقائد الصوفية لديهم، إلى جانب إقامة حلقات الذكر، واستخدام وسائل النشاط الاجتماعي كالنوبات، والأناشيد، والرايات لتدعيم نشاطهم الديني[3]، وقد وظف محمد المهدي الحضرة في التأكيد على أهمية المداومة على قراءة الراتب فقال: «... وردت لنا حضرة نبوية ... ويقول نبه على جميع أصحابك أن يواظبوا على الصلوات معك وقراءة الراتب لأن ثوابه عظيم، ولأن هذه صفة أصحابي»[4].

وساهم الراتب في الحفاظ على تماسك كيان الأنصار في كل منطقة انتشرت فيها الحركة المهدية، لأن التغيب عن حلقات الذكر وتلاوة الراتب يعد تخلفاً عن الجماعة، وعلامة من علامات التقاعس عن خدمة الحركة المهدية، ومن هذا المنطلق جاء منع محمد المهدي كل من ينضم للحركة المهدية من قراءة كتب الراتب التي ألفها شيوخ الطرق الصوفية، لأنه كان يدرك قدرة الالتزام بقراءة الراتب على ربط الفرد بالطريقة التي يداوم على قراءة راتبها[5].

واستخدم محمد المهدي جلسات الذكر لتعليم الناس العلوم والأحكام الشرعية، التي نظم بها شؤون الحركة المهدية، وكان يُلزم كل من شك في ولائه له بالحضور لمجلسه، كي يواظب على تلاوة الراتب، ويتعلم من معين المهدية، ويتأدب بالآداب التي تحث عليها. ومن جهة ثانية كانت جلسات الذكر وتلاوة الراتب والصلوات أداة مهمة من أدوات الرقابة في المهدية، حيث من خلالها يبقى الشخص تحت الأنظار، ولفترات متقاربة، يصعب خلالها التحرك بأي حركة غير مرغوبة من قبل قيادة الحركة المهدية[6].

---

1 - انظر الملحق رقم (4).

2 - البدوي، التاريخ السياسي لمدينة الأبيض، ص 119.

3 - المهدي، يسألونك عن المهدية، ص 131، 132.

4 - أبو سليم، الآثار الكاملة للإمام المهدي، ج (4)، ص 187.

5 - حنيقة، العلاقة بين المهدية والصوفية في السودان، ص 232.

6 - سلاطين، السيف والنار في السودان، ص 224.

وقد أمر عبدالله التعايشي بطبع الراتب ونشره، بعد وفاة محمد المهدي، بواسطة المطبعة الحجرية عام 1886م، وساهم هذا الإجراء بحفظ الراتب باللفظ الذي كتب به[1].

تاسعاً: منشورات المهدي

قامت المهدية بصورتها الإحيائية على أساس إحياء الدين، متخذه من الكتاب والسنة مصادر التشريع الرئيسي، ومنهج العمل القويم، وكانت أول معارك الحركة المهدية لإنفاذ برامجها السلفية في المجتمع أنها عملت على إصلاح الوضع الداخلي، فدعت إلى العودة بالدين الإسلامي إلى منابعه والتخلص من الاجتهادات الفقهية والتشريعية التي نقلت عن أجيال العلماء السابقين، على اعتبار أنها كانت تمثل زمانهم، وارتبطت بظروفهم[2].

وقد داوم محمد المهدي على متابعة أمور أنصاره في مختلف نواحيها الدينية، والسياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، فكان يصدر المنشورات والفتاوى حسب ما تقتضي الحالة، وكان يعمم هذه المنشورات على الخلفاء، وهم بدورهم يعمموها على الجميع، وفقاً لحدود مسؤولية كل منهم[3].

وجعلت الدرجة الرفيعة التي احتلها محمد المهدي في نظر أنصاره، منه رجلاً يفوق في مكانته الدينية كل شيوخ الطرق الصوفية، والعلماء والأولياء، والفقهاء، فكانت تعاليمه بالنسبة لهم تشريعات دينية من الواجب العمل بها، والانتهاء عما تنهى، وبعد وفاته اقبل أنصاره يجمعون آثاره وينسخونها، ويتبادلونها فيما بينهم، وفي المجال الرسمي حافظ الخليفة عبدالله التعايشي على تعاليم المهدي، وأعاد طباعتها ونشرها بين الناس، ليحافظ على شرعية وجوده في السلطة، على اعتبار أنه خليفة المهدي في نشر الدعوة والمحافظ على تراث الحركة المهدية، ولاقى هذا الإجراء التقدير والحفاوة لدى أنصار الحركة المهدية، وعزز من مكانة الخليفة عبدالله التعايشي في

---

1 - SAD.97/1. Ratib sayyidina al-imam Muhammad ibn `Abd Allah al-Mahdi al-muntazar (Khartoum, 1885).

2 - سليمان، نصر الدين جار النبي، والبليلة، محمد قسم السيد محمد، (2013)، المظاهر الحضارية في فكر إمام الدولة المهدية 1298/ 1302 هـ- 1881/ 1885م. مجلة دراسات حوض النيل، جامعة النيلين، مج (8)، ع(15)، ص 181.

3 - عليان، عليان علي رحمة، والبولادي، حاج حمد تاج السر حاج حمد، (2017)، العلاقة بين المنهج الإداري في السنة النبوية والمناهج الإدارية الحديثة دراسة تطبيقية مقارنة على السيرة النبوية وفترة الإمام المهدي. مجلة جامعة السودان المفتوحة، جامعة السودان المفتوحة، ع (6)، ص 128.

نظرهم[1].

وتضمنت منشورات محمد المهدي اجتهاداته الفقهية، التي كانت الدافع لإحراق كتب الفقهاء السابقين له، وإبطاله للمذاهب والطرق الصوفية، لأنها كانت في نظره السبب وراء وقف الاجتهاد الفقهي، وانتشار التقليد بين الناس، وابتعادهم عن مصدري التشريع وهما: القرآن الكريم، والسنة النبوية[2].

وتعد المنشورات والإنذارات، الدستور التشريعي، والمنهج العام المُنظِم لحياة أفراد المجتمع الأنصاري، ويعد التمسك بها حفظاً لموروث المهدية، وأساس ما يميزها عن غيرها من المذاهب والطرق الصوفية المنتشرة في السودان، ومن جهة ثانية كان لمنشورات محمد المهدي ورسائله مهمة إعلامية ودعائية، فاستخدمها لأغراض نشر تعاليم حركته، ولحث الزعماء وشيوخ الطرق للالتحاق به، وتحذير المسئولين الحكوميين في السودان، كرسالته لغوردون يعلمه فيها بقبضه على سفيره الذي أرسله لقائد حملة الإنقاذ، ووقوع كتب المراسلات بين يديه[3]، كما وجه رسائل عديدة لشخصيات دينية وسياسية بارزة خارج السودان، كرسالته لأهل مصر وحكامها، ورسالته لشيخ الطريقة السنوسية في ليبيا[4].

عاشراً: الموقف من المخالفين

بنى محمد المهدي علاقته مع الغير على ثلاثة أسس: الأول الإيمان بمهديته، الثاني الدخول في الإسلام، والثالث التسليم والطاعة له[5]، فقضية التصديق بالمهدية تدخل المسلم في الطاعة وتحفظ عليه نفسه، وعرضه، وماله، وعدم التصديق بالمهدية يعني الكفر، ويترتب عليه استباحة دمه، وعرضه، وماله، ويشير محمد المهدي أن هذا التفصيل هو تفصيل وقفي جاء بحضرة نبوية فقال: «واخبرني سيد الوجود صلى الله عليه وسلم بأن من شك في مهديتي فقد كفر بالله ورسوله ... وحرضني صلى الله عليه وسلم على قتال الترك المخالفين المنكرين مهديتي ومن اتبعهم على مخالفتي وجهادهم وسماهم كفارا ... واخبرني صلى الله عليه وسلم مبشراً بأن أصحابي كأصحابه ...»[6].

---

1 - أبو سليم، الحركة الفكرية في المهدية، ص 149.

2 - الفنش، سامر سميح، (2006)، الحركات السلفية الوهابية والمهدية والسنوسية من منتصف القرن الثامن عشر إلى نهاية القرن التاسع عشر دراسة فكرية مقارنة، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة اليرموك، اربد، الأردن، ص 148.

3 - SAD. 100/1/17. Letter from Muḥammad Aḥmad ibn `Abd Allāh al-Mahdī to C.G. Gordon Pasha.

4 - SAD. 100/1/1-16. Fragments of a Mahdist letter book.

5 - إبراهيم، الحريات الدينية، ص 34.

6 - أبو سليم، منشورات المهدية، ص 74.

والملاحظ أن توظيف مثل هذه الحضرة يعطينا انطباع عن أهمية الموقف السياسي الذي تبناه محمد المهدي من كل معارضيه وأعدائه، فوسيلة التفاهم الوحيدة التي يؤمن بها محمد المهدي هي خضوع الجميع لطاعته والإيمان بمهديته، وأن مخالفته تعني إعلان الحرب، وأن كان يضع لإعلان الحرب شروطاً قبل خوضها، وذلك من خلال إرسال الرسائل والتحذيرات يدعو فيها إلى التسليم قبل المعركة، واعتقاده أن الحرب بعد هذا التحذير تكون مشروعة، لأن كل معارض هو عدو، تجري عليه الأحكام التي تجري على كل أعداء الحركة المهدية[1].

ووقف موقفاً حاسماً من العلماء الذين عارضوا مهديته، وإن لم يكن موقفهم نافياً لفكرة المهدية ذاتها، بل إن معارضتهم كانت في نفي المهدية عن شخص محمد المهدي، وعدم انطباق شروطها عليه على وجه الخصوص[2]، وفي سبيل ذلك وقف المهدي في وجه الحركات والدعاوى التي انتقدته، ومنع نشر كتب ورسائل معارضيه[3]، ووجه منشوراً يهاجم فيه من سماهم علماء السوء، حيث جاء فيه: «... يا علماء السوء كيف يدرك الآخرة من لا تنقضي من الدنيا شهوته ولا تنقطع عنها رغبته ...»[4].

أما سياسة محمد المهدي مع مخالفيه من أصحاب الطرق الصوفية فكانت تقوم على كسب منافسي، وأعداء هذه الطرق إلى صفه، كما حدث مع الشيخ الطاهر المجذوب الذي كان في عداء مع شيوخ الطريقة الختمية، والتي بدورها تعادي الحركة المهدية، وهذا التعاون بين المهدية والطريقة المجذوبية أدى إلى انضمام قبائل الهدندوة التي تسكن شرق وشرق شمال السودان للحركة المهدية، حيث شكلت جزءاً مهما من قوات عثمان دقنة التي نشرت المهدية شرق السودان[5].

وكان موقفه عدائياً من القوات الحكومية، وأن مصيرهم عنده محسوماً بالقتل، أو التغلب عليهم وأسرهم، لذا نجده قد حرض على قتالهم واعتبار أن ذلك من عمل المؤمنين، فقال: «واعلموا أن الله أظهرني رحمة لكم لأدلكم على ما فيه صلاحكم ونجاتكم من النار. فان كنتم مؤمنين بالله واليوم الآخر ابذلوا نفوسكم لله، ومهما وجدتم الترك اقتلوهم، وإنكم منصورون عليهم بإذن الله تعالى، ولا تدخلوا تحت طاعتهم ولا تتوانوا عن جهادهم ولا تقبلوا لهم صرفاً ولا عدلا بل اقتلوهم...»[6].

---

1 - أبو سليم، منشورات المهدية، ص 310، 317، 319.

2 - إبراهيم، الثورة المهدية فكرة ونظرة، ص 15.

3 - إبراهيم، الفكر السياسي عند مهدي السودان، ص 12.

4 - أبو سليم، منشورات المهدية، ص 329.

5 - فول، تاريخ الطريقة الختمية في السودان، ص 153.

6 - أبو سليم، الآثار الكاملة للإمام المهدي، ج (3)، ص 327.

أما مجال العلاقات الخارجية فقد رفض محمد المهدي، ومن بعده خليفته عبدالله التعايشي إقامة أي علاقات بين السودان والحبشة، ما لم يدخلوا في الإسلام، ويؤمنوا بالمهدية، ورفضا الإعانات المالية والعسكرية التي عرضتها عليهم فرنسا لمواجهة البريطانيين. وعلى الصعيد الداخلي قامت الحركة المهدية بهدم الكنائس والمدارس الكنسية في بعض مدن السودان[1].

واتسمت معاملة محمد المهدي لمن دخل في الإسلام وآمن بمهديته من الأقباط والأسرى الأوروبيين بالسماحة، وأولاهم الرعاية، وأمر أمين بيت المال أن يصرف لكل منهم مرتباً يكفي إعاشته، شريطة التزامهم بحضور مجالس الذكر وقراءة الراتب، واستخدم بعضهم في الصناعة الحربية التي تلزم الجيش، وأطلق عليهم لقب المسلمانيين، فهذا اللقب كان يضاف لاسم كل منهم بعد تغيير الاسم الأجنبي الذي كان يعرف به قبل انضمامه للمهدية، فمثلاً عرف سلاطين[2] (Rudolf Slatin) بعبد القادر المسلماني[3]، وحين خصصت المهدية لباساً خاصاً لأنصارها وهو الجبة المرقعة طلبت من الأسرى الأوروبيين والأقباط أن يرتدوا هذا الزي أسوة بالأنصار[4].

عامل محمد المهدي وأنصار الحركة المهدية من لم يؤمن بحركتهم وينضوي تحت لوائها من السودانيين إلا بعد القتال بطريقة قاسية، تمثلت بعض صورها بمثل المعاملة التي تم التعامل بها مع سكان الخرطوم بعد سيطرة أنصار المهدي على المدينة، فقاموا بقتل الكثير من الذكور من أبناء العائلات القبطية، وتركوا النساء، واستهدفوا أبناء قبيلة الشايقية، لأنهم كانوا موالين للقوات الحكومية، فكان أي منهم يظهر في الخرطوم يقتل فوراً، واستمر هذا الحال لمدة ثمانية أيام من احتلال الخرطوم، وعذب أنصار المهدي العبيد في الخرطوم حتى يخبروا بأماكن الأموال التي أخفاها أسيادهم قبل سيطرة الأنصار على المدينة، أما النساء فقد أصبحن ملك بيت

---

1 - إبراهيم، الحريات الدينية، ص 34، 39.

2 - رودولف سلاطين (1857- 1932): ضابط نمساوي ولد في مدينة فينّا وجاء إلى مصر عام 1878، ودخل في خدمة الحكومة المصرية حيث عينه غردون باشا بوظيفة مفتش مالي في السودان، وبعد ذلك عينه حاكماً لدارفور عام 1884م، وبقي في منصبه هذا حتى اعتقلته جيوش الحركة المهدية، وتمكن عام 1895م، من الفرار إلى مصر، واشترك مع الجيش المصري – البريطاني الذي توجه لاستعادة السودان، وبعد إعلان إقامة إدارة الحكم الثنائي في السودان عين بوظيفة مفتش عام، واضطر لمغادرة السودان في عام 1914م، مع بداية الحرب العالمية الأولى، انظر: سلاطين، السيف والنار في السودان، ص 9.

3 - بعد فراره من أم درمان إلى مصر عام 1895م، أرسل رسالة للخليفة عبدالله التعايشي جاء فيها «أما بعد فمن عبد ربه عبدالقادر سلاطين إلى سيدي وسندي خليفة المهدي......» وهذا يعطي انطباع أنه بالرغم من إطلاق لقب المسلماني عليهم فقد احتفظوا بأسمائهم الأصلية وعرفوا بها، انظر:

SAD.100/20/1-2. Copy letter from Slatin Pasha to the Khal fah `Abd All hi ibn Muh ammad.

4- سلاطين، السيف والنار في السودان، ص 34، 35

مال المهدي[1].

وبعد مصادرة أموال سكان الخرطوم، وسبي نسائهم، قاسوا العذاب، ومنعوا من العمل والكسب، حتى استقرت الأوضاع في الخرطوم، حيث سمح لهم محمد المهدي بمبايعته، وكتب لهم منشوراً ضمنه التأكيد على أن كل ما صودر من أموالهم لا سبيل لهم في استعادته[2].

والتعامل مع مخالفي المهدية بهذه الطريقة لم يكن حالة خاصة بأهل الخرطوم، فقد سبق أن تعامل أنصار المهدي مع أهالي قرية أبو حران، وقرية أسحف، بمثل هذه الطريقة، قال الكردفاني عن حال أهل أسحف بعد أن حاصرتهم قوات المهدي: «وأحاطوا بهم من كل جهة وأشعلوا النيران على بيوتهم فصارت النساء والصبيان والبهائم يصيحون صيحة واحدة هائلة، فكان يوماً مشهوداً من كثرة البكاء والصراخ وشاهدوا من الأهوال ما يعجز عنه الوصف، فعند ذلك تمكنوا منهم وقتلوهم قتلاً ذريعاً ولم ينج منهم إلا الهارب الملتجئ بقرية بارة»[3].

ويبدو أن نقل رواية الكردفاني عن أهل أسحف جاءت من منطلق المفاخرة بأعمال المهدية، في سطوتها وتعاملها الشديد مع مخالفيها في وقت عظمتها، وهي في الحقيقة شاهد على قسوة وعنف الحركة المهدية في تعاملها مع جماعات سودانية حدود الخلاف بينه وبينهم خلاف في إتباع طريقة دون أخرى، في إطار نفس الديانة، وشهادة الكردفاني هذه تكرر أمثالها كثيراً في رواياته لأحداث ومعارك الحركة المهدية عند دخولها للمدن والقرى، ووصفه في عامة هذه الروايات يكاد يكون أكثر قسوة من وصف من كتب عن بطش الحركة المهدية، ممن كان أسيراً في أم درمان من الأجانب، كجوزيف أورفالدر (Joseph Ohrwalder)[4]، وسلاطين.

وتتعارض مثل هذه الروايات مع تحذيرات محمد المهدي، وتأكيداته على عماله وأمراء الجيوش، والأنصار عموماً على التعامل بطريقة لينة مع من يخالف الحركة المهدية، حتى إن كانوا من أهل الملل الأخرى، حسب ما جاء في الوثيقة التي تضمنت

1 - أورفالدر، عشر سنوات من الأسر، ص 159، 162.

2 - فوزي، السودان بين يدي غردون وكتشنر، ج (2)، ص 21.

3 - الكردفاني، سعادة المستهدي، ص 194.

4 - جوزيف أورفالدر (1856- 1913م): قس نمساوي كان متواجداً في السودان وقت قيام الحركة المهدية، وقد وقع أسيراً عام 1882م، وتمكن من الهرب في أواخر عام 1891م، بمساعدة الاستخبارات العسكرية المصرية، وبعد وصوله إلى القاهرة طلبت منه الاستخبارات العسكرية إعداد تقريراً مفصلاً عن فترة إقامته في السودان، وعن الأوضاع العامة بعد قيام الحركة المهدية، وكان هذا التقرير المادة التي تكون منها كتابه المعروف بـ «عشر سنوات من الأسر في معسكر المهدي 1882- 1892»، وقيمة آراء أورفالدر في هذا الكتاب تأتي من أنه شاهد معاصر للأحداث، انظر: مقدمة المترجم في، أورفالدر، عشر سنوات من الأسر، ص 6.

قوله: «أعلموا أيها الأحباب أن الله سبحانه وتعالى أمرنا في كتابه المبين بمدارات الناس أجمعين بما فيهم الكفار والمنافقين مع علمه بخبث سرايرهم»[1].

وليس من المتيسر الحسم في صحة الأخبار التي نقلها لنا الكردفاني وغيره، نفياً أو إثباتاً، لتدخل عدد من العوامل في صياغة مجرياتها، وتوجيه رواياتها لخدمة مصالح وأهداف مختلفة. فمن طرف تعتبر روايات الأجانب الذين كانوا أسرى لدى الحركة المهدية كسلاطين، وأورفالدر، وإبراهيم فوزي منحازة ومحل اتهام، لأنها تعرضت لتوجيه وتدخل مكتب المخابرات الحربية، ويكفينا دليلاً على ذلك إقدام السير ونجت (Sir Wingate)[2] آنئذ على ترجمة بعضها والإشراف على نشرها.

ومن طرف آخر فإن بعض الروايات التي رواها بعض المتحمسين للمهدية مثل الكردفاني وغيره هي أيضاً محل نظر، بل أن بعض هذه الروايات متهورة ومنساقة إلى حد بعيد للروايات الشعبية العاطفية، التي في كثير من مناسباتها تكون مصاغة بطريقة مبالغ فيها في تهويل الأحداث، وترد لأغراض متعددة، منها مهاجمة الحركة المهدية وإظهارها بمظهر الحركة القمعية في مجال تعاملها مع مخالفيها، بهدف النيل منها، سيما وأن للحركة المهدية أعداء ومنافسون من مصلحتهم تشويه صورتها، والتأثير على مركزها الوطني والقومي الذي اكتسبته بعد طردها المستعمر الأجنبي.

وتحت غطاء المدح جاءت الكثير من الروايات التي ذكرها المتحمسون للحركة المهدية معبرة عن حالة الانتصار والنشوة التي شعروا بها فأخذ يروي كل منهم من مخيلته أخباراً عن بطولات كثيرة في سحق الأعداء، حتى أصبحت الذاكرة التاريخية السودانية غارقة في تفاصيل انعدم معها إمكانية الوصول للحقيقة، لعدم ورودها من مصدر موثوق ومحايد، يمكن التعويل على روايته والأخذ بها.

حادي عشر: الدعاية

استخدم محمد المهدي أسلوباً دعائياً يعزز مكانته، ويظهره في منزلة المؤيّد صاحب الكرامات، فقد شاع بعد المعركة التي واجه بها قوة راشد بك[3]، أن محمد

---

1 - SAD.99/1. Letter book of the Mahdi, P141, 142. انظر ملحق رقم (1)

2 - فرنسيس ريجنالد ونجيت (1861- 1953): والمعروف بالسير ونجت، ضابط بريطاني، عمل سكرتيراً عسكرياً في الجيش البريطاني الموجود في مصر، واشترك في عدد من معارك استعادة السودان، وبعد توقيع اتفاقية الحكم الثنائي عين حاكماً عاماً على السودان (1899- 1916)، ومن ثم مندوباً سامياً لدى مصر (1917 - 1919)، انظر: روبرتسون، جيمس، (1996)، السودان من الحكم البريطاني المباشر إلى فجر الاستقلال، ترجمة: مصطفى عابدين الخانجي، بيروت: دار الجيل، ص 244.

3 - بعد وصول محمد المهدي ومن معه من الأنصار لجبل ماسة عام 1881م، خرج حاكم فاشودة راشد بك لقتالهم وكان تعداد جيشه (1400) مقاتل، وعند علم المهدي بخروجهم أعد لهم كمين، واستطاع أن يبيدهم ويقتل قائد الحملة، واستولى

المهدي يُحارِب بسيف القدر، وأن الرصاص الذي يطلقه العساكر على أنصاره يتحول إلى ماء فلا يضرهم، وأن النار تخرج من جراب الأنصار وسيوفهم، لتحرق أجساد العساكر، وأن أنصاره رأوا اسم محمد المهدي مكتوباً على ورق الشجر، وبيض الطيور في البرية[1]. وهكذا فإن الميول الصوفية كانت حاضرة لدى أنصار المهدي، وعاملاً مهماً من عوامل تعزيز الولاء لمحمد المهدي وحركته في نفوس أتباعه، فصدقوا مثل هذه الأساليب الدعائية، بل كانت عنصراً مهماً لجذب المزيد من الأنصار للحركة.

واستمراراً للدعاية التي أطلقها محمد المهدي، بأنه مؤيد ومنصور في غزواته وسراياه، عاد الحديث بعد واقعة يوسف الشلالي بأن النار تخرج من محلات طعن الرماح، وضرب السيوف، وحرق أجساد أعدائه، وبشكل أكبر مما كانت عليه في واقعة راشد، وفي هذا السياق يقول الكردفاني: «وما زال هذا الحال ينمو ويزداد في جميع الوقعات التي يحضرها المهدي عليه السلام بل عم ذلك في جميع الحروب التي وقعت في المهدية»[2].

واستغل محمد المهدي نتيجة انتصاره على الجيش الذي أرسلته الحكومة المصرية بقيادة وليم هكس (William Hicks)[3]، في مواصلة نشر الدعاية لكرامات المهدي وصدق دعواه، وأشيع من جديد أن الرصاص الموجه لأنصاره من القوات الحكومية يتحول إلى ماء، وطارت سمعته بأنه صاحب المعجزات[4]، وفي هذا السياق يقول الكردفاني: «وقد شاهدت الحرق المذكور في تلك الأجسام في غزوته عليه السلام، للطاغية الهكسي، قائد جيش الترك لمحاربة المهدي عليه السلام، فإني رأيته في تلك الغزوة بعيني رؤية ظاهرة وأطلعت عليه بعضاً ممن كان معي في تلك الغزوة فشاهده مشاهدة عيانية لا شك فيها»[5].

ولم تخل أيضاً مراسلات عثمان دقنة - أمير مناطق شرق السودان - إلى محمد

على أسلحتهم، واسر منهم مئة وأحد عشر رجلاً، للمزيد انظر: شقير، نعوم، تاريخ السودان، ص 341.

1 - الكردفاني، سعادة المستهدي، 86؛ شقير، تاريخ السودان، ص 341، 342.

2 - الكردفاني، سعادة المستهدي، 86؛ شقير، تاريخ السودان، ص 178، 179.

3 - شكلت الحكومة المصرية جيشاً بقيادة الجنرال البريطاني المتقاعد وليم هكس لمواجهة الحركة المهدية، وانطلقت هذه الحملة من مدينة الخرطوم في 9/ 9/ 1883م، وكان محمد المهدي على علم بتحركاتها، فأرسل بعض أنصاره لردم آبار المياه الموجودة على طريقها، ووجه قوة عسكرية أخرى تسير ورائها، وتعقُبها من بعيد، دون أن تهاجمها، بقصد أن تطول عليها خطوط مواصلاتها، ويلحق بأفرادها التعب، وحين وصلت الحملة إلى منطقة شيكان، وقع الاشتباك بين الأنصار، وجيش الحكومة، وأسفرت هذه المواجهة عن إبادة جيش هكس، وذلك في 5/11/1883، واستولى أنصار محمد المهدي على كل أسلحتهم وذخائرهم وباقي مهماتهم العسكرية، للمزيد انظر: يحيى، الثورة المهدية، ص 98، 99.

4 - أورفالدر، عشر سنوات من الأسر، ص 20.

5 - الكردفاني، سعادة المستهدي، ص 84.

المهدي من الإشارة لهذه الظاهرة، التي وظِّفت لتحقيق الدعاية لكرامات محمد المهدي، وجذب المزيد من الأنصار للحركة، حيث ورد في خطاب أرسله يتحدث فيه عن بعض معاركه في شرق السودان قوله: «وأحرقت النار جلود بعض السواكنية (نسبة لمدينة سواكن) المذكورين كما أن ذلك شأن كل من كذب بالمهدية»[1]. وفي إشارة نقلها أورفالدر قال: «بعض الجثث أشعلت فيها النيران سراً حتى يمكن جعل الناس الجهلة يعتقدون أن أولئك الكفار قد التهمتهم نار جهنم»[2].

وشكلت مثل هذه الدعاية أهمية كبيرة لجذب المزيد من الأنصار للحركة المهدية، من أنحاء السودان كافة، حيث ثبت لديهم أنه المهدي المنتظر الحقيقي، وزادت من حماس الأنصار للجهاد ضد أعداء الحركة المهدية[3].

واستمر الخليفة عبدالله التعايشي بعد وفاة محمد المهدي في توظيف الجانب الدعائي، إذ أنه في رسالته التي وجهها إلى أمير الفاشر محمود أحمد يخبره بها عن وفاة الزاكي طمل، الذي سجنه في آب عام 1893م، ومات في سجنه بعد ثلاثة أسابيع، قال له: «انه هلك في السجن على صفة فضيعة وحالة شنيعة وأنه مجرد خروج روحه اشتعلت النار في جسمه واسود وجهه والعياذ بالله!»[4].

وجاء هذا التوظيف الدعائي ليحافظ عبدالله التعايشي على مكانته وهيبته بين أنصار الحركة المهدية، ويدلل على سداد رأيه في التعامل مع خصومة، لأن انتشار مثل هذه الدعاية سيعزز في نفوس عوام الناس أن الخليفة مؤيد من الله، وأن تصرفاته يوجد ما يدل على صحتها.

ومن خلال دراسة الظروف العامة التي مر بها السودان قبيل إعلان محمد المهدي أنه المهدي المنتظر، ومن ثم توظيفه للمعتقدات الصوفية التي كان يؤمن بها المجتمع السوداني عند إعلان مهديته، وجدنا أنه تمكن من إقامة دولة، وفرض قوانين وتشريعات دينية، تتوافق مع ثقافته وثقافة المجتمع الذي يعيش فيه، والتي كانت تستمد ثقافتها العلمية والشرعية من معين الطرق الصوفية، وحتى يتجاوز أي مظهر من مظاهر الخلاف المذهبي أو العقائدي في المجتمع السوداني، قرر إلغاء العمل بالمذاهب الدينية والطرق الصوفية الشائعة في السودان، دون الانتقاص من قدر ومكانة شيوخها وفقهائها، واعتبر أن اجتهاداتهم كانت تتوافق مع ظروف عصرهم، وأن ظروف عصره

1 - دقنة، عثمان، مذكرات عثمان دقنة، تحقيق: محمد إبراهيم أبو سليم، دار التأليف والترجمة والنشر، الخرطوم، 1974، ص 82.

2 - أورفالدر، عشر سنوات من الأسر، ص 109.

3 - المصدر نفسه، ص 22.

4 - شقير، تاريخ السودان، ص 820.

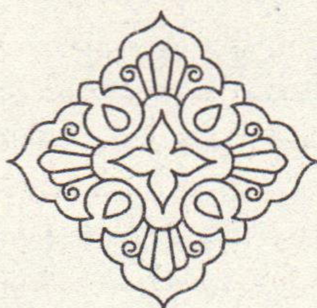
تتطلب أن يقتصر العمل بتعاليم الحركة المهدية التي جاء هو نفسه مبشراً بها.

ساهمت أيضاً الأركان السياسية التي فرضها محمد المهدي في صبغ الحركة المهدية بصبغة الحركة الدينية الإصلاحية، التي استطاعت أن توفق بين منهجها الإسلامي الصوفي، وبين تطلعات وطموحات المجتمع السوداني في التخلص من الحكم الأجنبي، وفرض التعاليم الشرعية الإسلامية في المعاملات والعبادات.

كما وظف محمد المهدي المصطلحات السياسية الإسلامية التي كانت مستخدمة في عهد الدولة الإسلامية الأولى مثل الهجرة، والبيعة، والجهاد، والخلافة، وتسمية جماعته بالأنصار، لخدمة الحركة المهدية، فهذا الاستخدام أثمر في ربط أفراد المجتمع عقائدياً بالحركة المهدية، على اعتبار أنها جاءت لتكون امتداداً واستمراراً لنهج الرسول وخلفائه في بناء وتنظيم الدولة الإسلامية المنشودة.

ومن المهم الإشارة إلى أن كل من فكرة المهدية والحضرات، شكلتا العناصر السياسية الأكثر أهمية في مرحلة المهدية الإحيائية، بل إن هذان الركنان يعدان مصدر قوة المهدية الإحيائية، فلولاهما لما تمكن محمد المهدي من استقطاب الناس لمناصرة الحركة، وفي الوقت نفسه فإن هذان الركنان يعدان مصدر الطعن والانتقاد للحركة المهدية في المراحل التاريخية اللاحقة، وأصبحا في نظر كثير من الباحثين مصدر التشكيك في مصداقية الحركة المهدية، أو في أقل تقدير سبباً قوياً يدعوهم للاستخفاف بها.

وفي نظر الباحث أن محاكمة الحركة المهدية على هذا الأساس يعد أمراً مجانباً للحيادية في دراسة التاريخ، وخروج عن قاعدة محاكمة الحدث التاريخي بظروفه الزمانية التي حدث بها، فمن غير الممكن محاكمة الحركة المهدية بصورتها الإحيائية بمقاييس وثقافة العصر الحاضر، وتجاهل الثقافة الشعبية التي كانت سائدة خلال تلك المرحلة من مراحل تاريخ الحركة المهدية، فالمجتمع في ذلك الوقت لم يكن يرى أي غرابة في تلاوة الحضرات على مسامعه، من قبل شيوخ الطرق الصوفية، ولم يكن محمد المهدي سوى شيخ طريقه مثله كمثل غيره من شيوخ الطرق الصوفية، وإن كان بادعائه بالمهدية قد حقق مكانة فريدة تسمو به عما سواه في نظر أفراد المجتمع السوداني الذي انضوى تحت راية حركته المهدية الإحيائية.



الفصل الثاني

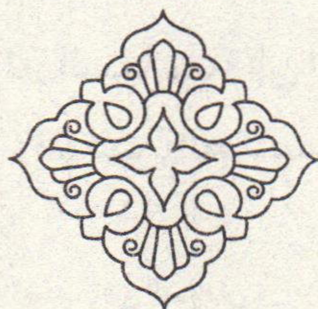
متغيرات الحالة السياسية في السودان وتأسيس المهدية الجديدة

انهيار الحركة المهدية في السودان

المهدية الجديدة (1920- 1945م)

المنهج السياسي لعبدالرحمن المهدي

تطور الأركان السياسية للمهدية الجديدة



لقد تبين لنا كيف أن الحركة المهدية تمكنت من إقامة دولة، تحتكم لنظام سياسي، استمد أركانه من الإرث الإسلامي لبناء الدولة، فكان رأس الدولة يلقب بالخليفة، وكان محمد المهدي خليفة الرسول، ومن بعده تولى الخلافة عبدالله التعايشي، خليفة أبي بكر، وقامت النظم الداخلية في هذه الدولة على الأساس الإسلامي في التشريع، ولتجاوز الخلافات الفقهية في القضايا المختلفة أبطل العمل بالمذاهب الفقهية، وألغى الطرق الصوفية، وجعل منشوراته وإنذاراته مصدراً للقوانين الناظمة في كل شؤون الحياة، وعين الولاة، والأمراء، والقضاة، وأمين بيت المال.

وتطورت النواحي الاجتماعية للأنصار في الجوانب الدينية، والسياسية، والاقتصادية، فانعكست تعليمات الحركة المهدية على الجوانب المعيشية والثقافية في المجتمع، وراعت خصوصية المنهج الديني الذي رسمه محمد المهدي للحركة المهدية على اعتبار أنها تمثل النظام المتكامل للإنسان المسلم، واستطاعت الحركة المهدية فرض سلطتها على السودان وإدارته وفقاً لهذا المنهج، قرابة عقدين من الزمن - وإن تخلل هذه المرحلة من الحكم بعض الانحرافات أو الأخطاء.

انهيار الحركة المهدية في السودان

لابد لنا عند دراسة مراحل تاريخ الحركة المهدية بعد عام 1899م، من الوقوف على عوامل انهيار الحركة المهدية في السودان، وأثر هذا الانهيار الكامل للمهدية في خلق صورة أخرى جديدة للحركة المهدية، تمثل المرحلة الزمنية التي عاصرتها.

أولاً: التدخل المصري البريطاني

ساهمت الظروف الدولية والمطامع الاستعمارية إلى جانب الدعاية البريطانية في إتخاذ قرار القضاء على الحركة المهدية بجهد عسكري مشترك مصري - وبريطاني، بعد تأكدها من أن قدرة الحركة المهدية على الصمود في وجه التحديات الداخلية، تعيق التأثير عليها وتفكيكها من الداخل، وهذا التصور ناتج عن المعلومات التي أوردها بعض الأجانب الذين تمكنوا من الفرار من عاصمة الحركة المهدية أم درمان،

وتوجهوا للأراضي المصرية، من أمثال سلاطين الذي قال عن تماسك الحركة المهدية: «...إن ذلك النفوذ الشديد سيزول قريباً ولكني أعود فأؤكد أنه غير قابل للإندراس في حد ذاته، ولكنه عرضة لذلك التدهور بمؤثر خارجي.فحسب، على أن ذلك يستغرق زمناً غير قليل»[1].

أكدت الإشارة التي أوردها سلاطين الدور المهم الذي لعبته المخابرات العسكرية البريطانية لإثارة الرأي العام البريطاني لتأييد الجهود الرامية للتدخل العسكري في السودان، والقضاء على الحركة المهدية، سيما وأن سلاطين ألف كتابه «السيف والنار في السودان» عام 1895، بتوصية من السير ونجت، الذي كان سبباً في تأليف عدة كتب تصور واقع الحال في السودان خلال حكم الحركة المهدية، منها كتاب «عشر سنوات من الأسر في معسكر المهدي»، لجوزيف أورفالدر.

وقد ساهم تحرك القوات العسكرية (المصرية ـ البريطانية) المشترك تجاه السودان، وخوضها معارك دامية للقضاء على الحركة المهدية، في تخلي بريطانيا عن مطامعها في السيطرة على السودان بشكل منفرد، وضم أراضيه للمستعمرات البريطانية، بعد احتلالها لأوغندا، والقسم الجنوبي من مديرية خط الاستواء ـ التي تعد من الأراضي السودانية، على اعتبار أن الأراضي السودانية مهجورة، في حين أن مصر كانت تنظر إلى السودان بأنه جزء من أراضيها، مستندة على حق الفتح عام 1821م، وأنها تعمل على استعادته من الحركة المهدية، لهذا جاءت التسمية من قبل البريطانيين لهذا العمل العسكري (فتح السودان)، ومن جانب المصريين (استعادة السودان)، وهذه التسمية تحمل في طياتها الكثير من معاني الفلسفة السياسية، التي تخفي ورائها المطامع الحقيقية لبريطانيا في المنطقة[2].

شكل النزاع الدولي، والميول الاستعماري، في تسعينيات القرن التاسع عشر لكل من بريطانيا، وإيطاليا، وفرنسا، أهمية كبيرة للاتجاه نحو السودان؛ فإيطاليا التي كانت تسيطر على اريتريا، تطمع بالسيطرة على مدينة كسلا الحدودية الواقعة في شرق السودان، والتمدد غرباً حتى تصل إلى نهر عطبرة ـ والذي يعد من روافد نهر النيل، أو حتى الوصول لمجرى النيل الرئيسي، في تسابق مع بريطانيا وفرنسا على احتلال ما يمكنها من الأراضي السودانية. أما فرنسا فمصلحتها كانت في التوجه من إفريقيا الاستوائية إلى مجرى نهر النيل في محاولة منها للضغط على بريطانيا وإجبارها

1 - سلاطين، السيف والنار في السودان، ص 473.

2 - طوسون، المسألة السودانية، ص 62، 63.

على الجلاء عن مصر[1].

فتبنت بريطانيا قضية الدفاع عن حقوق مصر في السودان، واعتبرت أن السودان خاضع لسيادة مصر، بموجب حق الفتح المصري للسودان عام (1821م)، وواجهت المطامع الاستعمارية لكل من إيطاليا وفرنسا في السودان؛ فتمكن البريطانيون من إقناع الإيطاليين من خلال المفاوضات بحق مصر في السودان[2]، وتمكن الإيطاليون من إقناع البريطانيين بالسماح لهم في احتلال كسلا مؤقتاً؛ لتأمين قواتهم العسكرية المتواجدة في اريتريا، وتمكنوا فعلاً من احتلال مدينة كسلا في 17 تموز عام 1894م، وكانت قد اشترطت بريطانيا على الإيطاليين الجلاء عن هذه المدينة حال تقدم الجيش المصري والبريطاني للمنطقة الشرقية من السودان، وكان جلاء القوات الإيطالية في 26 أيلول عام 1897م[3].

في حين كان الموقف البريطاني من الفرنسيين أكثر حدية وتوترت العلاقات بين البلدين إلى أن رضخت فرنسا للمطالب البريطانية وقامت بإجلاء قواتها عن فاشودة[4] في شهر أيلول من عام 1898م[5].

ومن المهم هنا الإشارة إلى أن الحكومة البريطانية عقدت اتفاقية ثنائية مع حكومة بلجيكا، تضمنت بنودها أسس توزيع مناطق النفوذ في أعالي النيل الأبيض، وقامت بريطانيا أيضاً بتأجير جمعية الكونغو البلجيكية، مديرية خط الاستواء السودانية، والتي أصبحت في عام 1894م، قاعدة انطلاق البلجيكيين لمهاجمة الحركة المهدية من جهة الجنوب[6].

شكلت هذه المحاولات الاستعمارية للسيطرة على السودان دافعاً قوياً لبريطانيا لاتخاذ قرار استرجاع السودان، والقضاء على الحركة المهدية بمشاركة مصرية. ومن الأسباب الأخرى أيضاً هزيمة القوات الايطالية أمام القوات الأثيوبية

1 - شبيكة، مختصر تاريخ السودان الحديث، ص 95.

2 - المرجع نفسه، ص 95.

3 - شقير، تاريخ السودان، ص 820.

4 - فاشودة: مدينة صغيرة تقع على ضفة النيل الأبيض في مديرية أعالي النيل جنوب شرق السودان، وتم تعديل اسمها عام 1904م، إلى كودوك، وتقع اليوم في دولة جنوب السودان بعد انفصال الجنوب، انظر: أبو شوك، أحمد إبراهيم، (2016)، الحرب العالمية الأولى وتداعياتها في السودان مقاربة تحليلية، في رشيد خشانة (محرر)، الطريق إلى سايكس ـ بيكو الحرب العالمية الأولى بعيون عربية، الدوحة، بيروت: مركز الجزيرة للدراسات، الدار العربية للعلوم ناشرون، ص 151.

5 - شبيكة، مختصر تاريخ السودان الحديث، ص 95.

6 - لوتسكي، تاريخ الأقطار العربية، ص 286.

في معركة عدوة التي دارت بينهما في الأول من آذار عام 1896م، واستنجاد الايطاليين بالبريطانيين، فقام الجيش المصري بإجراء مناورة عسكرية في مدينة سواكن الواقعة على ساحل البحر الأحمر، شرق السودان، أو في منطقة وادي حلفا، شمال السودان بالقرب من الحدود مع مصر، ليشتت انتباه الخليفة عبدالله التعايشي وقوات المهدية -التي بدأت تتجهز لاستعادة مدينة كسلا من الايطاليين- ومنع إقامة أي نوع من أنواع الاتحاد بين أثيوبيا والحركة المهدية، فوجد البريطانيون والمصريون في ذلك فرصة مواتية لاسترجاع منطقة دنقلا الواقعة شمال السودان، وفي الوقت نفسه تكون قد ساعدت الإيطاليين في محنتهم العسكرية[1]. ومن جهة أخرى كانت المخاوف البريطانية في الحسبان من إقامة أي نوع من أنواع التحالف بين فرنسا وأثيوبيا، أو زيادة النفوذ الفرنسي في المناطق المحاذية لجنوب السودان[2].

إضافة إلى ما سبق كان للمصالح الإستراتيجية والاقتصادية دور مهم في توجه كل من مصر وبريطانيا -على حد سواء- للسيطرة على السودان، وبالذات مجرى نهر النيل، الذي يشكل مصدر التزويد المائي الرئيس لمصر، والزراعة في مصر تعتبر المصدر الرئيسي لإمداد بريطانيا بالمواد الأولية وخصوصاً منتج القطن، وهذا ما دعا لبناء سد أسوان عام (1895م)، فكانت قضية السيطرة على منابع نهر النيل من المسائل الهامة والإستراتيجية في الحسابات المصرية والبريطانية، ولا يمكن فرض السيطرة على منابع النيل مع بقاء تواجد الحركة المهدية في السودان[3].

ثانياً: استعادة السودان

طرأ تغير مهم على حركة العبور عبر الحدود المصرية السودانية، بعد معركة توشكي[4] 1889م، وانهزام قوات الحركة المهدية، وهذا يعود لعدة عوامل: فمن

---

1 - شقير، تاريخ السودان، ص 821؛ شبيكة، مختصر تاريخ السودان الحديث، ص 96.

2 - المهيدات، جوهر موسى النهار، (2003)، بريطانيا والحركة المهدية في السودان -1881 1899، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة اليرموك، اربد، الأردن، ص 128.

3 - توماس، غراهام، (1994)، السودان موت حلم، ترجمة: عمران أبو حجلة، طرابلس: دار الفرجاني، ص 13.

4 - جهز الخليفة عبدالله التعايشي حملة عسكرية بقيادة الأمير عبدالرحمن النجومي وأمرها بالتوجه لغزو الأراضي المصرية في 3 أيار 1889، وخلال ثلاثة أشهر من انطلاق الحملة العسكرية وصلت إلى منطقة توشكي داخل الأراضي المصرية بالقرب من الحدود مع السودان، ومع أول مواجهة مع الجيش المصري قتل قائد الحملة عبدالرحمن النجومي وهزم جيشه، وكانت نتائج هذه الهزيمة قاسية على الدولة المهدية، التي بدأت تفقد سيطرتها على مناطق السودان الشمالية، وكشفت مدى ضعف الإمكانيات العسكرية للدولة المهدية، وشجعت عدداً كبيراً من أعيان شمال وشرق السودان على إرسال عرائض وخطابات للحكومة المصرية أبدوا فيها طاعتهم للخديوي، ورغبتهم أن تتدخل القوات المصرية لاستعادة السودان، انظر: عبدالوهاب

الجانب السوداني، أوصى أمين بيت المال للحركة المهدية إبراهيم عدلان، بفتح الحدود من الشمال والشرق أمام قوافل التجارة، حتى تتمكن الحركة المهدية من بيع الصمغ والعاج، وريش النعام الذي تحتكره الحركة، لتوفير مورد مالي للخزينة، وليتمكن الناس من تجاوز ظروف الجفاف والمجاعة التي حلت بالسودان (1889-1890م)[1]، ومن جانب آخر شجع البريطانيون ـ بحكم احتلالهم لمصر ـ والحكومة المصرية، التجارة بين مصر والسودان خلال سيطرة الحركة المهدية على السودان، وسمحوا بتبادل السلع ـ واستثنوا فقط الأسلحة والذخائر ـ وكان الهدف من هذا الإجراء الحصول على معلومات استخبارية عن الحالة العامة في السودان[2].

قررت الحكومة المصرية استعادة السودان بعد اطلاعها على المعلومات التي وصلت إليها عن الاوضاع الداخلية للحركة المهدية، التي بينت لهم حالة الضعف التي آلت إليها الحركة المهدية في معنويات الرجال، ونقص السلاح، وكثرة الاضطرابات الداخلية الناتجة عن الخروج على حكم الخليفة عبدالله التعايشي، ومنازعته على السلطة من قبل الأشراف[3]، أو الخروج على تعاليم الحركة المهدية من قبل القبائل السودانية التي كانت تناصر الحركة المهدية ثم انقلبت عليها كقبائل الجزيرة، وقبائل غرب السودان[4]، وتشتت جهود الحركة المهدية في حروب متعددة على حدودها الخارجية[5]، فتمكنت في 19 شباط 1891م، من استعادة منطقة طوكر، الواقعة شرق السودان إلى الجنوب من ميناء سواكن على البحر الأحمر، والتي تنبع أهميتها من كونها نقطة اتصال الحركة المهدية مع الحجاز، ومنفذهم لتهريب الرصاص للسودان[6].

وتمكن الايطاليون من احتلال مدينة كسلا في 17 تموز عام 1894م، بموافقة

احمد، (1979)، توشكي: دراسة تاريخية لحملة عبدالرحمن النجومي على مصر، الخرطوم: دار جامعة الخرطوم للنشر، ص 110، 139، 146.

1 - Seri-Hersch, Iris, (2010), Transborder Exchanges of People, Things, and Representations: Revisiting the Conflict Between Mahdist Sudan and Christian Ethiopia, 1885-1889, International Journal of African Historical Studies, Vol. 43, No. 1, p 10.

2 - شبيكة، مختصر تاريخ السودان، ص 93.

3 - أعد الأشراف وهم أقارب محمد المهدي بزعامة الخليفة محمد شريف ــ خليفة علي ــ خطة للإطاحة بحكم عبدالله التعايشي، وتم البدء بتنفيذها ليلة 23 تشرين ثاني 1891م، إلا أنه تمكن من معرفة تفاصيل هذه الخطة واتخذ التدابير اللازمة، وتمكن من إدارة الأزمة بشكل سمح له عقد صلح معهم، وفيما بعد تمكن من تصفية خصومه، والتنكيل بهم، وسجن الخليفة محمد شريف في شهر آذار من العام التالي، وبقي في السجن لحين سقوط أم درمان 1898م، انظر: مالك، محمد محجوب، (1987)، المقاومة الداخلية لحركة المهدية 1881- 1898، بيروت: دار الجيل، ص 217.

4 - مالك، المقاومة الداخلية لحركة المهدية، ص 250.

5 - ضرار، ضرار صالح، (1968)، تاريخ السودان الحديث، (ط 4)، بيروت: دار مكتبة الحياة، ص 210.

6 - شقير، تاريخ السودان، ص 811.

الحكومة المصرية، ولم يبق في أيدي قوات الحركة المهدية من الشرق السوداني إلا منطقة القضارف الواقعة على بعد (400) كم، جنوب شرق الخرطوم، وما وقع جنوبها من الأراضي السودانية القريبة من الحدود الغربية الشمالية لأثيوبيا[1].

قررت الحكومة المصرية بعد هزيمة القوات الإيطالية في معركة عدوة التي وقعت في الأول من آذار عام 1896م، أمام مقاومة الجيش الأثيوبي، على التدخل العسكري في السودان، والقضاء على الحركة المهدية في شمال السودان، ونتيجة هذا القرار الحكومي أصدر قائد الجيش المصري، السير هربرت كتشنر ((Sir Herbert Kitchener[2] أوامره العسكرية بإرسال قوات الجيش إلى منطقة عكاشة الواقعة في أقصى شمال السودان، وأسس نقطاً حربية بينها وبين وادي حلفا داخل الأراضي السودانية، التي وصلها في 29 آذار عام 1896م، وتمكن الجيش المصري والبريطاني من استرجاع منطقة دنقلا في 23 أيلول عام 1896م[3]، وبسقوط مدينة طوكر، واحتلال مدينة كسلا، واستعادة مديرية دنقلا، كانت الحكومة المصرية قد حاصرت الحركة المهدية من الشرق ومن الشمال، وأصبحت الفرصة مواتية لتنظيم حملة عسكرية لاستعادة باقي الأراضي السودانية والقضاء على أنصار الحركة المهدية، واستعادة السيادة على السودان بشكل كامل.

ثم قررت الحكومة المصرية إرسال قوة عسكرية لاستعادة بقية الأراضي السودانية والقضاء على الحركة المهدية، بعد تأمين سيطرتها على شمال السودان، ووضع حد لتقدم القوات الفرنسية من جهة الغرب السوداني[4]، واقتضت خطة كتشنر العسكرية، مد سكة حديد عبر الصحراء من وادي حلفا إلى مدينة أبي حمد الواقعة وسط السودان، لتجنب نقل الجنود والمؤن عبر مجرى النيل، وللتوفر في النفقات واختصار الوقت، وإيهام قوات الحركة المهدية المتواجدة في منطقة بربر وسط السودان على بعد (300) كم، شرق شمال عاصمتهم أم درمان، أنه سيحاصرهم من الغرب والشمال، وهذا ما ساعده في التقدم واحتلال بربر التي أخلاها أنصار المهدية في 6 أيلول عام 1897م[5].

1 - المصدر نفسه، ص 820.

2)) هربرت كتشنر (-1850 1916): ضابط في الجيش البريطاني، عين حاكماً على المستعمرات البريطانية بمنطقة البحر الأحمر في عام 1892، قاد حملات استعادة السودان، ثم عاد الى بريطانيا في عام 1902، ثم كلف بمهمة القائد الأعلى للقوات البريطانية في الهند، وبعدها عمل سكرتيراً لشؤون الحرب في بريطانيا، انظر: الصادق، رباح، (2019)، الإمام الصادق المهدي: سيرة ومسيرة، (ط 2)، أم درمان: صالون الإبداع للثقافة والفنون، ج (1)، ص 308.

3 - شقير، تاريخ السودان، ص 854، 872.

4 - شبيكة، مختصر تاريخ السودان، ص 96؛ لوتسكي، تاريخ الأقطار العربية، ص 287.

5 - شقير، تاريخ السودان، ص 880؛ ضرار، تاريخ السودان الحديث، ص 215.

بذلك أصبح الطريق ممهداً أمام الجيش (المصري ـ البريطاني)، المتجه باتجاه مدينة أم درمان عاصمة الحركة المهدية، بعد إنهزام قوات الحركة المهدية في معركة عطبرة ـ نسبة لمدينة عطبرة الواقعة وسط السودان على بعد (40) كم جنوب مدينة بربر ـ في 8 نيسان عام 1898م، التي حشد فيها الخليفة عبدالله التعايشي (50) ألف مقاتل من مختلف مناطق السودان الخاضعة لسيطرته، وخرج بهم إلى جبال كرري الواقعة شمال غرب أم درمان، ووقع الصدام العسكري بين الجيشين في يوم الجمعة 2 أيلول عام 1898م، وأسفرت نتيجة المعركة عن انهزام الخليفة عبدالله التعايشي، و(40) ألف مقاتل كانوا معه، وتمكن من نجا منهم من اللجوء إلى غرب السودان، فيما حصدت رشاشات الجيش المصري والبريطاني أرواح (10) آلاف مقاتل من مقاتلي الحركة المهدية في تلك المعركة، ودخل كتشنر بجيشه إلى أم درمان، التي دكتها نيران البواخر العسكرية، فاستباحها الجيش، ودمر قبة المهدي[1].

توجه كتشنر إلى الخرطوم بعد يومين من استعادة أم درمان، في رمزية على الثأر لمقتل غوردون، الذي قتله أنصار الحركة المهدية عند فتح الخرطوم في (كانون ثاني عام 1885م)، ورفع الرايتين المصرية والبريطانية على ما تبقى من مبنى السراي الذي قتل فيه غوردون[2].

وأشارت أخبار الصحف المصرية إلى أن قرار رفع الراية البريطانية إلى جانب الراية المصرية في السودان كان إجراء مؤقت بقصد الحماية الرسمية، لا لغايات الاشتراك بالملكية وأن الأمر لا يعدُ أن يكون عادة تتبعها الجيوش المنتصرة في المعارك للدلالة على أسهامها في تحقيق النصر[3]، في حين أن بريطانيا كانت تقصد غير ذلك، فعللت قرارها برفع الراية البريطانية إلى جانب الراية المصرية ببرقيتها التي أرسلتها للحكومة المصرية والمؤرخة بتاريخ 4 أيلول عام 1898م، حيث جاء فيها: «...إن هذا الإجراء يرمي إلى التأكيد بأن حكومة جلالة الملكة تعتبر أن لصوتها الغلبة في جميع المسائل المتعلقة بالسودان، وأنها تبعاً لذلك تنتظر أن تلتزم الحكومة المصرية كل نصيحة تقدمها إليها الحكومة البريطانية في شأن المسائل السودانية»[4]. وكان هذا الإجراء إيذاناً بدخول السودان في مرحلة سياسية جديدة من تاريخه المعاصر سميت

---

1 - شقير، تاريخ السودان، ص 929، 937 ؛ ضرار، تاريخ السودان الحديث، ص 218، 219.

2 - شقير، تاريخ السودان، ص 935.

3 - مجلة المنار، مج (1)، (ط 2)، القاهرة: مطبعة المنار، 1315-1316 هـ/ 1898-1899م، ص 500.

4 - الشناوي، عبدالعزيز محمد، ويحيى، جلال، (1969)، وثائق ونصوص التاريخ الحديث والمعاصر، القاهرة: دار المعارف، ص 710.

بمرحلة الحكم الثنائي[1].

وباستعادة مدينة أم درمان، وخروج الخليفة عبدالله التعايشي إلى منطقة كردفان، أصبحت أولوية الجيش القضاء على الخليفة عبدالله التعايشي، والقضاء على قيادات الحركة المهدية، سيما وأن الخليفة محمد شريف (خليفة علي الكرار) قد سلم نفسه للقوات الحكومية، التي أرسلته ليقيم في منطقة الشكابة الواقعة على الضفة الشرقية للنيل الأبيض على بعد (180) كم، جنوب شرق مدينة الخرطوم، هو ومن معه من أبناء محمد المهدي وعائلاتهم، في محاولة منهم لعزلهم عن مجتمع الأنصار[2]، وتوالت جهود استعادة السودان من قبل القوات الحكومية التي تمكنت من استعادة منطقة القضارف في 22 أيلول عام 1898م، واستعادة منطقة القلابات الواقعة على الحدود الأثيوبية وعلى بعد (150) كم، جنوب شرق القضارف في 7 كانون أول من العام نفسه[3].

بعد دخول كتشنر مدينة أم درمان حطم قبة المهدي، وحول المسجد الكبير في أم درمان إلى ساحة لاستعراض الجيش، واتخذ قراراً بإخلاء أم درمان من القبائل والعوائل التي هاجرت في عهد الحركة المهدية لتستقر فيها، وحثهم على العودة إلى مواطنهم الأصلية، على أمل أن تساعد عودة هذه القبائل في توفير دعاية مناسبة تدل على أن وجود المهدية قد انهار تماماً، وعمل كتشنر أيضاً على إعمار مدينة الخرطوم، واتخاذها عاصمة للبلاد، وكانت دوافعه من وراء اتخاذ هذه الإجراءات القضاء على ملامح القومية السودانية التي أوجدتها الحركة المهدية[4].

ثالثاً: تصفية خلفاء المهدي وتشتيت الأنصار

أدت استعادة أم درمان، وما كان خاضعاً لحكم المهدية من مناطق شرق السودان، للقضاء على أي فرصة يمكن من خلالها إعادة تنظيم أنصار الحركة المهدية، أو تجهيز جيش قادر على مواجهة القوات الحكومية، فالخليفة عبدالله التعايشي، والخليفة علي ود حلو مشردين في منطقة كردفان، والخليفة محمد شريف محددة إقامته في الشكابة، هو ومن بقي معه من أبناء محمد المهدي وبعض العائلات

---

1 - شقير، تاريخ السودان، ص 935.

2 - هولت، المهدية في السودان، ص 272، 274.

3 - شقير، تاريخ السودان، ص 947، 953.

4 - أبو سليم، محمد إبراهيم، (1979)، تاريخ الخرطوم، بيروت: دار الجيل، ص 115.

مع أطفالهم، وغدا أنصار الحركة المهدية بلا قيادة موحدة تجمعهم.

وأدت إقامة الخليفة محمد شريف في الشكابة، واجتماع عدد من أنصار الحركة المهدية حوله، إلى اشتعال رغبته في الالتحاق بالخليفة عبدالله التعايشي، فعمد إلى قراءة راتب المهدي في محاولة منه لاستثارة همم الأنصار، لكن حرص الحكومة على مراقبة تحركاته ساهمت في التصدي له، فحاصرت الشكابة بقوة عسكرية صباح يوم 27 آب عام 1899م، واشتبكت مع بعض الأنصار لمدة وجيزة، وفي نهاية المطاف تمكنت من اعتقال الخليفة محمد شريف، وابني المهدي الفاضل والبشرى اللذين كانا معه، وأقيمت لهم محاكمة عسكرية ميدانية قضت بإعدامهم جميعاً رمياً بالرصاص[1].

وخلال تنفيذ حكم الإعدام بحق الخليفة محمد شريف وابني المهدي، صوبت رصاصة على عبدالرحمن المهدي، وكان صبياً لم يتجاوز عمره ثلاثة عشر عاماً، وترك ينزف مع من بقي من النساء والعجزة والأطفال، فيما قامت القوة العسكرية بترحيل الصغار من أبناء المهدي[2] إلى منطقة رشيد في أقصى شمال مصر، وتم نقل من بقي من العائلات إلى قرية البرياب الواقعة على النيل الأزرق على بعد (230) كم، جنوب شرق الخرطوم، للإقامة فيها تحت مراقبة الحكومة[3].

اضطر الخليفة عبدالله التعايشي ومن بقي معه من قادة وزعماء الحركة المهدية، إلى التنقل في مناطق كردفان حتى أواخر عام 1899م، حتى تمكنت قيادة الجيش (المصري ـ البريطاني)، من التعاون مع بعض شيوخ القبائل وتتبعت أخبار عبدالله التعايشي ورصدت تحركاته، من خلال ما يصلهم من رسائل من زعماء وشيوخ القبائل والمناطق الغربية، الذين أثقلت عليهم توجهات عبدالله التعايشي ومطالبته لهم بتقديم كل أنواع الدعم لنفقات قواته التي تستعد لمواجهة الجيش المصري ـ الإنجليزي[4]، وبذلك تمكن السردار كتشنر من توجيه حملة عسكرية بقيادة السير

1 - شقير، تاريخ السودان، ص 961.

2 - توفي محمد المهدي وكان له من الأولاد الذكور عشرة أبناء هم: الفاضل، البشرى، محمد، الصديق، عبدالله، الطيب، الطاهر، نصر الدين، عبدالرحمن، علي، قتل منهم محمد في معركة كرري، وقتل الصديق بن المهدي في معركة أم دبيكرات، وقتل البشرى والفاضل في حادثة الشكابة، وبقي عبدالرحمن مع النساء والعجزة في الشكابة لإصابته مخافة أن يفتضح أمر إطلاق النار عليه وهو صبي، ونفي من أبناء المهدي إلى منطقة رشيد كل من: عبدالله، والطاهر، ونصر الدين، وعلي، أما الطيب من أبناء محمد المهدي فلم يذكر عبدالرحمن المهدي مصيره، ويورد أن مصير إخوته الأسرى في رشيد كان الموت نتيجة المرض ولم ينج منهم إلا الطاهر الذي عاد للسودان بعد سبع سنوات من الأسر، وتوفي في حلفا، وعلي الذي توفي عام 1945م. غير أن نعوم شقير يورد ذكر أبناء المهدي العشرة وقال أنه مات أو قتل منهم سبعة، وأسر في مصر منهم علي والطاهر، وبقي في الشكابة عبدالرحمن. انظر: شقير، تاريخ السودان، ص 609؛ المهدي، عبدالرحمن، (د.ت)، جهاد في سبيل الاستقلال، إشراف: الصادق المهدي، الخرطوم: منشورات حزب الأمة القومي، ص 15

3 - المهدي، جهاد في سبيل الاستقلال، ص 15، 16.

4 - SAD.101/12. Documents belonging to the Khalīfah `Abd Allāhi consisting of letters received from

ونجت، تمكنت من قتل الخليفة عبدالله التعايشي، والخليفة علي ود حلو، والصديق ابن المهدي، في معركة أم دبيكرات في 24 تشرين ثاني عام 1899م[1]. وفي 18 كانون ثاني عام 1900م، سلم عثمان دقنة نفسه للحكومة التي بقي أسيراً لديها حتى وفاته عام (1926م)، بذلك كانت الحكومية قد صفت الحركة المهدية، بقضائها على زعماء الحركة[2].

وبقيت القيادات العسكرية والمخابراتية، في الجيش (المصري ـ البريطاني) تعتقد أن الحركة المهدية لم تمت في نفوس الأنصار، واعتقدوا أيضاً أن فرصة ظهورها من جديد كبيرة، متى ما سنحت الظروف، لهذا فرضوا عدداً من الإجراءات التي تهدف إلى طمس معالم الحركة المهدية، وقتلها في نفوس الأنصار، فمنعت التسمي بالأنصار والمهاجرين، تلك التسميات التي كانت تتعارف بها فئات المجتمع في عهد المهدية، وفرضت حظراً على لبس جبة الأنصار المرقعة، التي تعد زي الأنصار الرسمي، ومنعوا قراءة راتب المهدي، ومنعوا حيازة منشورات المهدي، ونهوا عن زيارة قبور قادة الأنصار، وفرضت على أبناء المهدي وأبناء الخلفاء والأشراف من الأنصار الإقامة في مناطق محددة، لا يمكنهم مغادرتها إلا بإذن إدارة الحكم الثنائي، وزيادة في الحذر منعت إدارة الحكم الثنائي عبد الرحمن التسمي بابن المهدي، ومنعته من التوقيع بهذا الاسم، وألزمته بأن يقتصر اسمه على عبدالرحمن محمد أحمد[3].

ولما رأت إدارة الحكم الثنائي أنها تمكنت من القضاء على خلفاء المهدي، وأضعفت الأنصار قررت إرسال من بقي من آل المهدي إلى جزيرة الفيل، على بعد (200) كم، جنوب شرق الخرطوم، وسمحت لهم بالعمل في مجال الزراعة في منطقة الشكابة، وبعد مضي سبع سنوات من حادثة الشكابة قررت إدارة الحكم الثنائي إعادة الطاهر المهدي الوحيد الذي بقي على قيد الحياة من أبناء المهدي الذين ابعدوا إلى منطقة رشيد في مصر إلى السودان، فيما قضى الآخرون نتيجة المرض وسوء المعاملة في الأسر. وكانت مدة الإقامة في جزيرة الفيل الفرصة التي استغلها عبدالرحمن المهدي لتلقي العلم الشرعي في أم درمان[4]. ثم ما لبثت إدارة الحكم الثنائي أن قررت تحديد إقامة عائلات بيت المهدي في أم درمان، وسمحت لهم بإقامة المساكن، حتى يكونوا

.commanders and shaikhs (1898- 1899)

1 - شقير، تاريخ السودان، ص 957؛ هولت، بيتر، (1973)، دولة المهدية في السودان: عهد الخليفة عبدالله 1885- 1898، ترجمة: هنري رياض وآخرون، بيروت: دار الثقافة، ص 155.

2 - شقير، تاريخ السودان، ص 961.

3 - المهدي، جهاد في سبيل الاستقلال، ص 19؛ حسن، يوسف فضل، (2002)، الإمام عبدالرحمن المهدي صرح مؤسسي، في يوسف فضل حسن، محمد إبراهيم أبو سليم، (محرر)، م (1)، الإمام عبدالرحمن المهدي مداولات الندوة العلمية للاحتفال المئوي للإمام عبدالرحمن المهدي، القاهرة: مكتبة مدبولي، ص 6.

4 - المهدي، جهاد في سبيل الاستقلال، ص 15.

تحت رقابتها، ولتفويت أي فرصة عليهم لإعادة تنظيم أنفسهم، وجمع الأنصار تحت قيادتهم[1].

رابعاً: الحكم الثنائي للسودان

سبقت الإشارة إلى أن البريطانيين نظروا لعملية القضاء على الحركة المهدية اعتباراً من عام 1896م، وحتى قضائهم على الخليفة عبدالله التعايشي عام 1899م، بأنها مجهود كبير أطلقوا عليه اسم (فتح السودان)، فيما كان ينظر المصريون لهذه العملية بأنها (استعادة السودان)، فإذا كانت حجج المصريين تتضمن: أولاً، أنهم أصحاب الحق في السودان وهذه الحجة تستند لحق الفتح الذي بدأ به محمد علي للسودان عام (1821م)، وأن خروجهم تحت ضغط التقدم الذي أحرزته الحركة المهدية عام (1885م)، والذي عرف رسمياً (بعملية إخلاء السودان)، كان نتيجة الظروف السياسية والعسكرية التي كانت قد مرت بها مصر. ثانياً، إن تمويل عملية استعادة السودان التي بدأت عام 1896م، كانت النسبة الكبيرة منها على حساب الخزانة المالية المصرية. وثالث هذه الحجج، هي مشاركة القوات العسكرية المصرية الكبيرة في عملية استعادة السودان، قياساً بالقوات البريطانية المشاركة معها[2].

في حين اتضح الموقف البريطاني تجاه السودان بعد احتلالها لأوغندة عام 1890م، والقسم الجنوبي من مديرية خط الاستواء التابعة للأراضي السودانية، واقتضت الخطة العسكرية البريطانية أن تقوم في الوقت المناسب بفتح السودان من الجنوب بشكل تدريجي، بحيث تضمن عدم إثارة القوى الاستعمارية الفرنسية والإيطالية ضدها، وفي الوقت نفسه تكون قد وضعت مصر أمام الأمر الواقع، وهذا ما دعاها لتنظيم حملة عسكرية في أوغندة كي تدخل السودان من الجنوب، وتسبق الفرنسيين الذين يرغبون بالسيطرة على منطقة فاشودة[3].

وبعد هزيمة قوات الحركة المهدية في معركة كرري عام (1898م)، ودخول كتشنر لمدينة الخرطوم، ورفعه العلم البريطاني إلى جانب العلم المصري، تبين بشكل واضح الموقف السياسي البريطاني تجاه السودان[4]، وبعد القضاء على الخليفة

1 - المصدر نفسه، ص 18.

2 - بركات، داوود، (2013)، السودان المصري ومطامع السياسة البريطانية، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ص 75، 78.

3 - طوسون، المسألة السودانية، ص 63.

4 - الدوري، ظاهر جاسم محمد، (2019)، السودان في التاريخ الحديث 1914- 1969، دمشق: دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، ص 15.

عبدالله التعايشي في معركة أم دبيكرات عام في (1899م)، شرعت بتنفيذ مخططها الاستعماري الرامي لاحتواء السودان، وتمثل هذا المخطط باتفاقية الحكم الثنائي التي عقدت بين بريطانيا ومصر والتي تضمنت: منح بريطانيا ومصر الوصاية على السودان بناءً على حق الفتح، وهنا قال اللورد كرومر (Lord Cromer)[1]: «انجلترا - وليست مصر - هي التي قامت بالفعل بفتح هذه البلاد صحيح أن خزانة مصر تحملت الجزء الأكبر من عبء مصروفات الغزو، وأن القوات المصرية بقيادة الضباط البريطانيين ساهمت بجزء مشرف من مجهود الحملة، إلا أنه من الصحيح أيضاً أنه خلال فترة إعداد وتنفيذ السياسة كانت القيادة الأعلى لبريطانيا، ولذلك فإنه لا مساغ للإدعاء بأنه كان من الممكن للحكومة المصرية إعادة فتح السودان، دون مساعدة بريطانيا، بالرجال، والمال، والقيادة العامة، ومن ثم بأن ضم الأراضي المستعمرة لانجلترا كان له ما يبرره إلى حد ما»[2].

لقد أدت الرغبة البريطانية في الاستيلاء على عناصر الإدارة الرئيسة في السودان في ظل الظروف الدولية والمطامع الاستعمارية من جهة، والدفاع المصري عن حق الفتح الذي تستند إليه في إثبات شرعيتها لحكم السودان من جهة ثانية، إلى صياغة اتفاقية ثنائية بين مصر وبريطانيا توضح أسس إدارة السودان، عرفت باسم اتفاقية الحكم الثنائي، والتي وقعت بتاريخ 19 كانون ثاني عام 1899م[3]، وعند توقيع هذه الاتفاقية، غُيب دور السلطان العثماني عبدالحميد الثاني[4]، الذي يُعتبر صاحب السيادة على السودان، وتعد مصر ولاية من ولايات دولته، تأكيداً للنزعة الاستعمارية البريطانية، واستثناءً للسودان من الفرمانات السلطانية واتفاقيات الامتيازات[5] التي يحق للسلطان العثماني منحها للدول والرعايا الأجانب[6].

1 - إفيلن بيرنج إرل كرومر (1841- 1917): المعروف باللورد كرومر، أحد كبار الموظفين البريطانيين، عمل مفوضاً لصندوق الدين العام بمصر، ثم قنصلاً عاماً لبريطانيا في مصر، ثم حاكماً عاما لمصر، كان له دور كبير في صياغة اتفاقية الحكم الثنائي المصري ـ البريطاني في السودان، انظر: مقدمة المترجم (في)، كرومر، اللورد، (2014)، مصر الحديثة، مج (1)، ترجمة: صبري محمد حسن، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ص 43.

2 - بشير، محمد عمر، (1980)، تاريخ الحركة الوطنية في السودان 1900- 1969، ترجمة: هنري رياض، ووليم رياض، والجنيد علي عمر، مراجعة: نور الدين ساتي، الخرطوم: الدار السودانية للكتب، ص 30.

3 - توماس، السودان موت حلم، ص 13.

4 - السلطان عبدالحميد الثاني (1842- 1918): تولى منصب السلطان في الدولة العثمانية بين عامي (1876- 1909)، للمزيد انظر: الكيالي، موسوعة السياسة، ج (3)، ص 811.

5 - الامتيازات التجارية: "الحقوق والامتيازات التي منحها السلاطين العثمانيون للدول الأجنبية ورعاياها على أراضي الدولة العثمانية في فترات مختلفة، أو تلك التي حصل عليها الأجانب نتيجةً لضغوطهم السياسية والاقتصادية على الدولة العثمانية في عهود ضعفها"، انظر: صابان، المعجم الموسوعي، ص 36.

6 - عبدالرحيم، مدثر، (1971)، الامبريالية والقومية في السودان دراسة للتطور الدستوري والسياسي 1899- 1956، بيروت:

وحملت صياغة هذه الاتفاقية في طياتها إثبات حق لبريطانيا وتقديم مصالحها على المصالح المصرية، فتضمنت ديباجة الاتفاقية إثبات حق الفتح للبريطانيين، فجاء النص «حيث أنه من المقتضى التصريح بمطالب حكومة جلالة الملكة المترتبة على مالها من حق الفتح، وذلك بأن تشترك في وضع النظام الإداري والقانوني الآنف ذكره وفي إجراء تنفيذ مفعوله وتوسيع نطاقه في المستقبل»[1].

كما وصفت الحملة على السودان بأنها جاءت نتيجة الجهود العسكرية والمالية المشتركة بين الحكومتين (المصرية والبريطانية)، وغيبت الإشارة إلى أنها قامت في الأساس باسم الحكومة المصرية، في تعمد تام منها لتحديد مسألة السيادة على السودان[2]، إذ نصت المادة الثانية من الاتفاقية على «يستعمل العلم البريطاني والعلم المصري معاً في البر والبحر وبجميع أنحاء السودان ما عدا مدينة سواكن فلا يستعمل فيها إلا العلم المصري فقط»[3]، ونصت المادة الثالثة على «تفوض الرئاسة العليا العسكرية والمدنية في السودان إلى موظف واحد يلقب (حاكم عموم السودان) ويكون تعيينه بأمر عال خديوي بناء على طلب حكومة جلالة الملكة ولا يفصل عن وظيفته إلا بأمر عال خديوي يصدر برضاء الحكومة البريطانية»[4].

ولم يدم طويلاً استثناء سواكن من مضمون نصوص الاتفاقية، فقد نصت المادة الأولى من اتفاقية الحكم الثنائي الموقعة في 10 تموز عام 1899م، على أن «تعتبر ملغاة الآن النصوص الواردة في وفاقنا الرقيم 19 يناير 1899م، التي كانت بموجبها مدينة سواكن مستثناة من أحكام النظام الذي تقرر في ذلك الوفاق لإدارة السودان في المستقبل»[5].

والملاحظ أن بريطانيا عاملت الحالة السودانية من خلال اتفاقية الحكم الثنائي بطريقة مختلفة عن معاملتها مستعمراتها في المناطق المختلفة الأخرى، فأتبعت إدارة السودان لوزارة الخارجية، في حين أن باقي المستعمرات البريطانية تتبع لوزارة المستعمرات، وأشارت هذه الاتفاقية من الناحية العملية إلى أن السودان دولة مستقلة عن مصر وتخضع لحكم الإداريين البريطانيين، وبمساعدة صغار الموظفين

دار النهار للنشر، ص 36.

1 - طوسون، المسألة السودانية، ص 80.

2 - عبدالرحيم، الامبريالية والقومية في السودان، ص 36.

3 - طوسون، المسألة السودانية، ص 81.

4 - المرجع نفسه، ص 81.

5 - الشناوي، عبدالعزيز محمد، ويحيى، جلال، (1969)، وثائق ونصوص التاريخ الحديث والمعاصر، الإسكندرية: دار المعارف، ص 714.

المصريين[1].

وعلاوة على مضمون اتفاقية الحكم الثنائي، وما حققته بريطانيا من أفضلية في تولي مقاليد إدارة السودان، فقد عملت على تعزيز مكانتها في السودان، من خلال التركيز على سلبيات الحكم المصري، وسوء إدارة الموظفين المصريين، وقامت بتخفيض أعداد الفرق العسكرية المصرية في السودان، وتوزيع الباقي منها في المناطق الواقعة خارج العاصمة، واللجوء إلى عمليات تجنيد وحدات عسكرية من أبناء جبال النوبة وجنوب السودان[2].

وقامت بريطانيا من جهة ثانية بتعزيز وجودها في السودان، من خلال تطبيق نظام إداري مركزي، أسهم في القضاء على مظاهر الولاء السياسي والطائفي الديني في البلاد، ركزت من خلاله على الجانب التعليمي، وحصرته في الفئات الموالية لها، وأنشأت كلية غوردون[3] عام 1902م، التي كان من أهم أهدافها تخريج طبقة من الكتبة لملء الوظائف الدنيا في الإدارة الحكومية، واختارتهم من بين أبناء أعيان، ومشايخ، وزعماء المدن والقرى السودانية[4].

خامساً: المعارضة المهدية للحكم الثنائي

أدرك البريطانيون أن حكم السودان يتطلب الحذر في التعامل مع القوى السودانية المؤثرة، كالعلماء، والفقهاء، والشيوخ، وزعماء القبائل، وزعماء الجماعات الصوفية، كما أدركوا مدى تمسك المجتمع السوداني بالمعتقدات الدينية، لهذا قدم البريطانيون للسودانيين وعوداً بعدم التدخل في شؤونهم الدينية، وقدموا لهم المساعدة في بناء المساجد، وسمحوا لهم بالحج إلى الأراضي المقدسة، وأتاحوا الفرصة لبعض شيوخ الطرق الصوفية للعمل في الدوائر الحكومية، واعتمدوا عليهم للسيطرة على قطاع واسع من الناس[5].

---

1 - بشير، تاريخ الحركة الوطنية في السودان، ص 30، 32.

2 - الكبيسي، باسل نصيف، (2017)، تاريخ السودان السياسي 1924- 1956، عمان: دار دجلة، ص 76.

3 - كلية غوردون: تعود فكرة إنشاء الكلية للحاكم العام على السودان اللورد كتشنر، الذي طالب الحكومة البريطانية بتخصيص مبلغ مالي لإنشاء كلية تخليداً لذكرى غوردون في السودان، وتم تخصيص المبلغ والمباشرة في تأسيس الكلية وبدء العمل بها عام 1902م، وفيما بعد تطورت لتكون نواة تأسيس جامعة الخرطوم، انظر: عبدالله، نغم أكرم، (2020)، تاريخ التعليم في السودان 1899- 1964 دراسة تاريخية. مجلة الدراسات التربوية والعلمية، الجامعة العراقية، مج (1)، ع (6)، ص 164.

4 - آل غزاي، ماجد محيي، (2019)، التاريخ السياسي في السودان منذ الاحتلال البريطاني حتى حكم البشير، عمان: دار الأيام للنشر والتوزيع، ص 44.

5 - الدوري، السودان في التاريخ الحديث، ص 16، 18.

وكان تعامل إدارة الحكم الثنائي مع زعماء الطرق الصوفية يقوم على اعتبارات وأسس شخصية، فلم تعترف رسمياً بالطرق الصوفية، وكان اتجاهها العام يصب في مصلحة تقوية سلطة وزعامة الزعماء القبليين على حساب شيوخ الطرق الصوفية[1]، وهذا هدف مهم سعت إدارة الحكم الثنائي لتحقيقه، لأنه مكنها من التخلص من نفوذ زعماء الطرق الصوفية، والمشايخ، على الأوساط الشعبية في المجتمع السوداني.

ولم تكن سياسة عدم التدخل بالشؤون الدينية في السودان مطلقة، فقد فرضت إدارة الحكم الثنائي حظراً على نشاط الخلاوي، واعتبرتها عائقاً أمام التطور التعليمي في السودان، واعتبرت أن الفكي (الفقيه) لعنة من لعنات السودان، لأنهم عاشوا على جهل الناس، ونشر الخرافات بينهم، وفي مواجهة نشاطاتهم شكلت إدارة الحكم الثنائي مجلس العلماء، وعينت عالمين لكل إقليم من أقاليم السودان، أحدهم إمام مسجد والآخر محدث[2].

ومن جهة ثانية وظفت إدارة الحكم الثنائي علاقات الخصومة الطائفية بين مختلف الطوائف الصوفية في السودان، وأنصار الحركة المهدية، إلى جانب جهودها في القضاء على حركات المقاومة، وهذا ما دفع السيد علي الميرغني[3] زعيم الطائفة الختمية، وعدد من الفقهاء والعلماء في السودان لتحذير الناس من الانخراط في حركات المقاومة التي يتزعمها أنصار الحركة المهدية، وحاولوا إقناعهم بأن إدارة الحكم الثنائي في البلاد خير لهم من حكومة الحركة المهدية[4].

ورغم جهود إدارة الحكم الثنائي في الحد من أثر فقهاء خلاوي الصوفية، فقد ارتبطت المعارضة للحكم الجديد بالدين، وخصوصاً ما كان منها قائماً على الاعتقاد (بالعيسوية)، الذي يقوم في الأساس على الاعتقاد بظهور النبي عيسى بن مريم، الأمر الذي يمثل في الثقافة الدينية المخلص والمنقذ، والذي ترتبط حادثة نزوله بظهور المهدي المنتظر، لهذا جذب ادعاء (العيسوية) انتباه القبائل بعد القضاء على حكم

1 - فول، جون أوبرت، (2002)، تاريخ الطريقة الختمية في السودان، ترجمة: محمد سعيد القدال، الخرطوم: مركز الدراسات السودانية، ص 204.

2 - الدوري، السودان في التاريخ الحديث، ص 19.

3 - علي الميرغني (1880- 1968): زعيم الطائفة الختمية، ومجددها منذ عام 1901م، بعد إتخاذه من الخرطوم مركزاً لنشاطه الديني والسياسي، برز دوره السياسي من خلال مواقفه المؤيدة لتوجهات الحكومة المصرية بالوحدة مع السودان، واستفاد منه البريطانيون في الحد من نفوذ عبدالرحمن المهدي في المجتمع السوداني، من خلال تأجيج مشاعر الخلاف بين طائفة الختمية التي يتزعمها علي الميرغني، وكيان الأنصار الذي يقوده عبدالرحمن المهدي، انظر: أبو سليم، بحوث في تاريخ السودان، ص 163، 165.

4 - دياب، أحمد إبراهيم، (2006)، المقاومة الوطنية للإدارة البريطانية 1900- 1924، الإسكندرية: مكتبة المعارف الحديثة، ص 20.

الحركة المهدية، وبدا لهم أنه الأمل في التخلص من أعدائهم البريطانيين المخالفين لهم في العقيدة، وأنه الوسيلة لإعادة الحكم الإسلامي الذي يتطلعون إلى تحققه[1]، وبقيت آمال الأنصار معقودة على استعادة السيادة الوطنية، وإقامة الدولة المهدية من جديد رغم الخسائر البشرية الكبيرة التي أصابتهم، ورغم تعقد الظروف السياسية وشدة رقابة إدارة الحكم الثنائي على تحركاتهم[2].

ولكن مع غياب الزعامة الدينية والسياسية للأنصار، نتيجة تصفية خلفاء المهدي، والقيادات المعروفة في الحركة المهدية، والقبض على من بقي منهم على قيد الحياة، أصبح الأنصار في حالة تشتت، جعلتهم ضحية للسياسات الصارمة التي فرضتها عليهم إدارة الحكم الثنائي، وأصبح يتطلع الكثير من الأشخاص إلى قيادة الأنصار من خلال تأجيج المشاعر الدينية والعداء للحكومة، ومن خلال تبني فكرة ادعاء (العيسوية)[3].

إن البحث في أسباب ادعاء العيسوية من قبل الثائرين على الحكم الثنائي من أنصار المهدي، وعدم تبني فكرة ادعاء المهدية، يمكن تفسيره بكون (العيسوية) أداة مهمة لمجابهة الاستعمار، بطريقة مغايرة للطريقة التي تبناها محمد المهدي لمواجهة السيطرة (المصرية ـ التركية) في السودان، على اعتبار أن (العيسوية) امتداد ديني وتاريخي للمهدية، وهنا تعزز عند أفراد المجتمع عنصر الإلهام الفكري للمهدية الذي أسس له محمد المهدي، وبرز أيضاً عنصر الظهور المادي للعيسوية المترسخ في العقيدة الدينية لديهم[4]، رغم أن محمد المهدي لم يشر إلى (العيسوية) عند ادعائه بالمهدية، ولم يعترف بها، لكن الثقافة الدينية لدى أفراد المجتمع السوداني آمنت بها، حالهم كحال كثير من المسلمين[5].

تعد حركة علي عبد الكريم والذي يعتبر من أقرباء محمد المهدي، علاوة على انتمائه الشخصي للحركة المهدية، التي قامت عام 1900م، أول الحركات الدينية التي تستند في شرعيتها على أصولها المهدية، إذ بدأت بدعوة الناس في أم درمان لإحياء المهدية من جديد، وسمى علي عبد الكريم جماعته باسم (عباد الله) وعاونه على ذلك

1 - بشير، تاريخ الحركة الوطنية في السودان، ص 70، 71.

2 - الكبيسي، تاريخ السودان السياسي، ص 78.

3 - المهدي، الصادق، (2002)، عبدالرحمن الصادق: إمام الدين، في يوسف فضل حسن، محمد إبراهيم أبو سليم، (محرر)، مج (1)، الإمام عبدالرحمن المهدي مداولات الندوة العلمية للاحتفال المئوي للإمام عبدالرحمن المهدي، القاهرة: مكتبة مدبولي، ص 79.

4 - الجزولي، كمال، (2013)، حركات النبي عيسى: تأسيس أولي لمقاومة الاستعمار، على الرابط: .(26/2/2020) https://www.alrakoba.net,

5 - المهدي، عبدالرحمن الصادق، ص 79.

تسعة من الأنصار، وأسست الجماعة منهجها على خمس شعائر إيمانية: أولها: أن كل ما يفعله الإنسان من أفعال أو يقوله من أقوال يكون صحيحاً، لأنه جرى بفعل الله. وثانيها: أن الله رقيب على الخلق وأنه مع عباده المؤمنين. وثالثها: أن ما يحدث للإنسان من خير أو شر فهو بإرادة الله. ورابعها: لزوم التسبيح على المؤمن في حال وقوع الخير أو الإصابة بالشر. وخامسها: أن كل الأفعال التي يقوم بها الشخص تعزى إلى الإلهام من الله[1].

وعند إلقاء القبض على علي عبد الكريم، مؤسس الجماعة وعلى أتباعه الذين لم يتجاوز عددهم الثلاثين عضواً من قبل قوات إدارة الحكم الثنائي، أكد أنه مصدق بالمهدية، وأنه يتوقع نزول النبي عيسى بن مريم، لإنقاذ السودان والعالم الإسلامي من الحالة المتردية التي يمرون بها، فشُكِلت له ولإفراد جماعته محكمة، لتنظر في أثر دعوته على مبادئ الدين الإسلامي، وفي نهاية المطاف تقرر أن معتقدات هذه الجماعة تخالف تعاليم الإسلام، وأن حماية الإسلام من تفشي معتقدات هذه الجماعة تقتضي إبعاد أفرادها من أم درمان، ونفذ حكم إبعاد أعضاء الجماعة إلى وادي حلفا شمال السودان، وسجن علي عبدالكريم في سجن حلفا، وبقي سجيناً حتى وفاته[2].

اعطتنا هذه الحادثة دليلاً على أن إدارة الحكم الثنائي اتخذت منهجاً سياسياً قام على أساس التعامل مع القضايا المتعلقة بالشؤون الدينية، وفقاً لميول العقلية السودانية، التي وصفت بالمتدينة، فالمواجهة من طرف إدارة الحكم الثنائي لمثل هذه الحركات المتطرفة عن سياستها، كانت في نقض صحة الادعاء الديني للجماعة أولاً، ومن ثم التحذير من خطرها على تعاليم الدين الإسلامي الذي ادعت إدارة الحكم الثنائي أنها حريصة على نقائه من المعتقدات الخاطئة، وهذا سوغ لها التعامل الرسمي من خلال عقد محاكمة عادلة لأفراد الجماعة، ومن ثم قررت إدانتهم، والحكم عليهم بما رأته مناسباً مع ظروف المحاكمة.

ونمت المعارضة في عام 1902م، حيث ادعى الفكي محمد الأمين الذي قدم إلى السودان من مكة، بأنه من الأشراف، وطلب من أهل تقلى في جبال النوبة تأييده، لمواجهة قوات إدارة الحكم الثنائي، وطردها من السودان، وعلى الرغم من أن جبال النوبة لم تخضع لحكم الحركة المهدية، ولم تخضع للحكم (المصري – التركي) قبل ذلك، فقد شعر الناس بضرورة التصدي للقوات الحكومية وطردها، فوجهت إدارة

1 - بشير، تاريخ الحركة الوطنية في السودان، ص 71.

2 - بشير، تاريخ الحركة الوطنية في السودان، ص 71، 72.

الحكم الثنائي قوة عسكرية تمكنت من قتل عدد من أتباعه الفكي محمد الأمين، أما هو فقد تم أسره ومن ثم اقتياده إلى الأبيض حيث تم إعدامه[1].

وهذه الحادثة نذكرها في سياق موضوع المعارضة المهدية للحكم الثنائي لتأكيد أن حركات المقاومة السودانية للحكم الثنائي لم تكن نابعة فقط من تأثير الحركة المهدية في المجتمع، وإنما عزيت أيضاً لعمق فكرة الاستقلال في نفوس السودانيين، وأن عدم ذكرنا لمجمل حركات المقاومة السودانية للحكم الثنائي في السودان، التي قامت من قِبل غير أنصار الحركة المهدية، ناتج عن تخصص الدراسة وتحديد الموضوعات المطروحة في سياق علاقتها بالحركة المهدية.

ونشير هنا إلى أن اتخاذ قرار إعدام الفكي محمد الأمين، كان دليلاً على تغيير طريقة إدارة الحكم الثنائي في التعامل مع حركات التمرد التي تثور ضدها، إذ وجدت أن عقوبة الإعدام هي العقوبة الرادعة، في حال إلقاء القبض عليهم أحياء، وعدم تمكنها من قتلهم خلال الاشتباك معهم، إلا أن اللجوء لمثل هذا الخيار لم يكن رادعاً، بدليل تلاحق حركات المقاومة فيما بعد.

وكانت ثاني حركات مقاومة الحركة المهدية لإدارة الحكم الثنائي بعد القضاء على جماعة علي عبدالكريم، حركة محمد ود آدم، الذي ادعى أنه النبي عيسى، وأنه يتلقى الوحي، وعمل على جمع الأتباع من أهالي منطقة سنار الواقعة على بعد (300) كم، جنوب الخرطوم، لينهضوا معه ضد المحتلين، ولم تطل مدة دعوته لأنه قتل عام 1904م، في أول مواجهة له مع القوات الحكومية، بعد مهاجمته وجماعته لأحد مراكز الأمن في المنطقة[2].

وفي عام 1908م، حاول عبد القادر ود حبوبة[3]، جمع عدد من الأنصار حوله في منطقة الجزيرة، بهدف الثورة على إدارة الحكم الثنائي، وإقامة دولة إسلامية تستند في تشريعها وشرعيتها على تعاليم الحركة المهدية. وبعد مواجهته مع القوات الحكومية تم إلقاء القبض عليه وحوكم بتهمة التمرد، وأُعدم في أيار عام 1908م[4]. وشكلت حركة ود حبوبة قناعة كبيرة لدى إدارة الحكم الثنائي، «بأن شعلة المهدية لم

1 - دياب، المقاومة الوطنية للإدارة البريطانية، ص 21.

2 - بشير، تاريخ الحركة الوطنية في السودان، ص 72؛ دياب، المقاومة الوطنية للإدارة البريطانية، ص 23.

3 - وهو من أنصار الحركة المهدية، وكان من ضمن قوات عبدالرحمن النجومي في معركة توشكي عام 1889م، التي توجهت لغزو الأراضي المصرية، وقد وقع في الأسر لدى المصريين، وبعد أن أطلق سراحه عاد للسودان، وانضم لصفوف العاملين مع الخليفة عبدالله التعايشي، وبعد خسارة الأنصار لمعركة كرري عام 1898م، عاد إلى أهله في منطقة الأسلمية، ومن هناك بدأ يعد للثورة على إدارة الحكم الثنائي، للمزيد انظر: دياب، المقاومة الوطنية للإدارة البريطانية، ص 43، 44.

4 - بشير، تاريخ الحركة الوطنية في السودان، ص 73، 74؛ دياب، المقاومة الوطنية للإدارة البريطانية، ص 41.

تنطفئ، وأنها قابلة للانفجار في أي وقت تسمح به الظروف»[1].

وعادت العيسوية للظهور من جديد في مديرية الفونج عام 1919م، بعد أن ادعى محمد السيد حامد ابن أخت محمد المهدي، أنه النبي عيسى، وتمكنت إدارة الحكم الثنائي من القبض عليه وإعدامه[2].

وفي عام 1921م، ادعى الفكي عبدالله السحيني أنه النبي عيسى بن مريم، وأقام مركز دعوته في دار المساليت[3]، وتجمع حوله آلاف المؤيدين، وأعلن الجهاد ضد الحكم الأجنبي، ونتيجة الهزيمة التي لحقت به في أول معركة له مع القوات الحكومية خرج متخفياً، وتمكنت القوات الحكومية من القبض عليه، وحكمت عليه بالإعدام شنقاً حتى الموت، ومن خلال التحريات الحكومية عن دوافع ثورته، «وجدوا أنها ناتجة عن مؤثرات دينية، وأنها كانت نفس الشعارات التي عرفت بها الحركة المهدية»، فاستدلوا بذلك على الصلة بينها وبين الحركة المهدية[4]، ومن التفسيرات الأخرى للعدد الكبير الذي التف حول السحيني، وأيد حركته، أن الطموح بالحصول على المكاسب المادية والغنائم هو المحفز لالتفاف الأنصار حوله، ولا علاقة للدوافع الدينية في مناصرتهم للسحيني[5].

وعلى الرغم من أن حركات المقاومة التي قامت ضد الحكم الثنائي في السودان، كانت ضعيفة وقليلة التنظيم، إلا أنها كانت تسبب الكثير من المخاوف لقوات الأمن المنتشرة في السودان، بسبب الاتساع الجغرافي من جهة، ولصعوبة المواصلات بين المواقع المختلفة، الأمر الذي عرضها للخطر قبل وصول التعزيزات العسكرية لها، في حال قيام ثورة في منطقة من المناطق التابعة لها[6].

وفي عشرينيات القرن العشرين اتخذت مقاومة الحكم الثنائي في السودان من قبل السودانيين أشكالاً أخرى، تتماشى مع التطور التعليمي الذي انتهجته إدارة الحكم الثنائي في السودان، فأصبحت الفئات المتعلمة والمثقفة في المجتمع من أبناء السودان، تقود حركات المقاومة بمنهجية وأساليب سياسية سلمية، متخذة من المدن

1 - شبيكة، السودان عبر القرون، ص 503.

2 - بشير، تاريخ الحركة الوطنية في السودان، ص 81؛ دياب، المقاومة الوطنية للإدارة البريطانية، ص 23.

3 - المساليت قبيلة سودانية تعيش في غرب السودان في المناطق الواقعة جنوب دارفور، انظر: قاسم، موسوعة القبائل والأنساب في السودان، ج (6)، ص 2285.

4 - دياب، المقاومة الوطنية للإدارة البريطانية، ص 65، 75.

5 - Al-Karsani, (1987), Awad Al-Sid, The Establishment of Neo-Mahdism in the Western Sudan, 1920-1936, African Affairs, Oxford University Press on behalf of The Royal African Society, Vol. 86, No. 344, P 390.

6 - نجيب، جعفر، الشخصية السودانية والحكم الأجنبي، مجلة حوار، ع (10)، حزيران 1964.

الرئيسة مراكز انطلاق لها، وأصبحت المقاومة تدخل في دائرة أوسع، أطلق عليها اسم الحركة الوطنية، تجلت فيها بشكل واضح الوطنية السودانية، ومن ثم الاستقلال عن المستعمر، ورؤية الوحدة القومية، وبروز الشعارات الحركية، كشعار وحدة وادي النيل، وشعار السودان للسودانيين[1].

سادساً: تغير سياسة إدارة الحكم الثنائي تجاه الأنصار

ارتبطت سياسة إدارة الحكم الثنائي تجاه أنصار الحركة المهدية بقرارات السير ونجت الذي كان يثق كثيراً بنصائح سلاطين باشا على اعتبار أن سلاطين باشا يمتلك خبرة كبيرة في التعامل مع الأنصار، سيما وأنه عاش فترة طويلة في أم درمان قضاها بين السجن تارة، وملازمة الخليفة عبدالله التعايشي تارة أخرى، وبعد استعادة السودان عينته إدارة الحكم الثنائي بمنصب المفتش العام، ولم يتخلص الأنصار من توصيات سلاطين باشا المضادة لمصالحهم إلا بعد عودته لبلاده مع اندلاع الحرب العالمية الأولى عام 1914م[2].

ومن العوامل المهمة الأخرى التي كانت سبباً في تخلص أنصار الحركة المهدية من القيود الحكومية الصارمة بحقهم، دخول الدولة العثمانية الحرب العالمية الأولى، مما أدى إلى إثارة مخاوف الحكومة البريطانية التي تخضع لسيادتها العديد من البلاد الإسلامية، كمصر والسودان، والبلاد التي يشكل المسلمون عدداً كبيراً من سكانها كالهند، ومصدر المخاوف البريطانية هو قرار السلطان العثماني محمد الخامس (1909- 1918م)، إعلان الجهاد ضد بريطانيا والدول المتحالفة معها، فهذا الإعلان في نظر بريطانيا أثر على مصالحها وسلامة وجودها في البلاد الإسلامية التي تسيطر عليها[3].

قررت بريطانيا في مواجهة إعلان الجهاد من قبل السلطان محمد الخامس إعلان الحرب على الدولة العثمانية، وجاء الخبر للسودانيين عن طريق حاكم عموم السودان السير ونجت في 7 تشرين ثاني عام 1914م، ووجه سياساته لكسب الزعامات الدينية والقبلية إلى جانب بريطانيا[4].

1 - الكد، خالد حسين، (1992)، الأفندية ومفهوم القومية في الثلاثين عاماً التي أعقبت الفتح في السودان -1898 1928. مجلة الدراسات السودانية، معهد الدراسات الإفريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم، السودان، مج (12)، ع (1)، ص 46، 52، 55.

2 - حسن، الإمام عبدالرحمن المهدي، ص 9.

3 - الترابي، عمر البشير، (2014)، الصوفية في السودان قراءة في التاريخ والحاضر، في مركز المسبار، (محرر)، السودان بين الدين والسياسة، (ط 2)، دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، ص 56.

4 - غازيتة الحكومة السودانية، الخرطوم، ع (264)، 7 تشرين ثاني 1914، انظر ملحق رقم (5).

وانقسم الموقف السوداني حيال هذه القضية إلى قسمين: قسم أعلن تأييده لبريطانيا، ومثل هذا القسم زعماء العشائر، وأعيان الأقاليم، وكبار الموظفين في إدارة الحكم الثنائي، وزعماء الطوائف الصوفية في السودان[1]. والقسم الثاني مثله السلطان علي دينار سلطان دارفور الذي أعلن عن معاداته لبريطانيا في السودان[2]، وتشير الوثائق أن قرار علي دينار معاداة بريطانيا كان نتيجة وقوعه ضحية لخداع بعض حكام وكبار رجالات دارفور، وأنه لم يكن نتيجة دوافع دينية، أو قومية تتعلق بدخول الدولة العثمانية الحرب[3].

وفي ظل هذه الظروف قامت إدارة الحكم الثنائي في السودان بمحاولة كسب ولاء عبدالرحمن المهدي لجانبها، ورأت أنه سيكون الشخص الوحيد القادر على التأثير في الأنصار، وأن بإمكانه توظيف أجواء العداء القديم بين المهدية والحكم التركي، في منع انقياد الأنصار لدعوة السلطان العثماني للجهاد[4].

سنحت هذه الفرصة لعبدالرحمن المهدي بالظهور في الساحة السياسية، وكان تبريره لتأييد بريطانيا في حربها ضد الدولة العثمانية بقوله: «لما دخلت تركيا الحرب لأسباب سياسية دنيوية محضة رأى كثيرون من أهل الرأي من المسلمين أن الحرب الدائرة ليست بحرب دينية فحددوا موقفهم منها وفق ما تمليه عليهم مصالحهم ومصالح بلادهم السياسية»[5].

وتمثلت استجابة عبدالرحمن المهدي بقيامه بجولات شملت مناطق الجزيرة والنيل الأبيض، كسب خلالها تأييد الشيوخ والأعيان لصالح بريطانيا[6]، كما ساهم تدخل عبدالرحمن المهدي في الشؤون السياسية في وقف النشاطات السرية لجماعة (عباد الله) التي أسسها علي عبدالكريم في عام (1900م)، في مدينة أم درمان، والتي لم تنته بوفاة زعيمها في السجن، بل بقيت تمارس نشاطها السري حتى عام 1920م، حين نبذها المجتمع على اعتبار أنها جماعة تتعارض في بعض مبادئها وأركانها مع أصول الشريعة الإسلامية[7].

لقد ساهم نجاح عبدالرحمن المهدي في مهمته، التي تمثلت في حشد التأييد

1 - شبيكة، السودان عبر القرون، ص 505.

2 - المهدي، جهاد في سبيل الاستقلال، ص 20، 21.

3 - SAD.101/28/1, Ali Dinar b. Zakariya, sultan of Darfur. Copy of a letter to the Sirdar [F.R. Wingate Pasha] (29 May 1916). انظر ملحق رقم (6)

4 - أبو شوك، الطريق إلى سايكس – بيكو، ص 165.

5 - المهدي، جهاد في سبيل الاستقلال، ص 23.

6 - بشير، تاريخ الحركة الوطنية في السودان، ص 81.

7 - دياب، المقاومة الوطنية للإدارة البريطانية، ص 21.

لموقف الحكومة البريطانية، وعدم الاستجابة لنداء الجهاد الذي أعلنه السلطان العثماني، في تحسّن معاملة إدارة الحكم الثنائي له شخصياً، فسمحت له باستخدام اسم المهدي، حيث كان يقتصر اسمه قبل ذلك على (عبدالرحمن محمد أحمد)، واعترفت به كزعيم لطائفة الأنصار - رغم عدم اعترافها بطائفة الأنصار كطائفة دينية بشكل رسمي - وتخلت إدارة الحكم الثنائي عن سياستها المتشددة تجاه الأنصار، فأصبح باستطاعتهم قراءة راتب المهدي علنا بعد أداء الصلوات بشكل جماعي[1].

وفي عام 1919م، وجه حاكم عام السودان دعوة لعبدالرحمن المهدي للمشاركة في الوفد السوداني الذي كان مقرراً توجهه إلى بريطانيا، لتهنئة ملك بريطانيا جورج الخامس 1936 – George V 1910)) بالانتصارات التي حققتها الجيوش البريطانية في معاركها خلال أحداث الحرب العالمية الأولى[2]، ومن وجهة نظر عبدالرحمن المهدي، وأنصار المهدية، فإن مجرد اختيار عبدالرحمن المهدي للمشاركة في هذه المناسبة يعد اعترافاً من إدارة الحكم الثنائي بزعامته على كيان الأنصار[3]، وخلال هذه الزيارة قدم عبدالرحمن المهدي سيف والده هدية للملك جورج الخامس، في محاولة منه لإبداء حسن النية، والتأكيد على أن علاقات العداء التي كانت بين الحركة المهدية وبريطانيا قد انتهت، وقبل الملك جورج الخامس هذه الهدية، لكنه في الوقت نفسه أعاد السيف لعبدالرحمن المهدي ممتناً له على ذلك[4].

وأدت هذه الظروف والمتغيرات السياسية التي طرأت في السودان، إلى إيجاد حالة من النشاط السياسي لعبدالرحمن المهدي، وظّفها لصالح إعادة كيان الأنصار للواجهة السياسية، وتحقيق هذه الغاية استلزم منه إجراء تغييرات جوهرية على الأصول والأركان المتوارثة للحركة المهدية، شريطة أن تتوافق مع ميول ورغبات الأنصار الذين يمثلون القاعدة الشعبية العريضة التي تدعم مواقفه واتجاهاته السياسية، وفي الوقت نفسه يجب أن تراعي هذه التغييرات المصالح البريطانية التي تتبنى حمايتها الإدارة الحكومية للسودان ممثلة بالحاكم العام للسودان، وهذا التغيير الجوهري الذي تبناه عبدالرحمن المهدي للانطلاق بالحركة المهدية من جديد، سمي اصطلاحاً بالمهدية الجديدة أو المهدية المتجددة، وسيتناول المحور التالي من هذه الدراسة الأركان العقائدية والسياسية التي أرساها عبدالرحمن المهدي لتنظيم المهدية الجديدة في

1 - الدوري، السودان في التاريخ الحديث، ص 29.

2 - المهدي، جهاد في سبيل الاستقلال، ص 20، 21، 24؛ بشير، تاريخ الحركة الوطنية في السودان، ص 184.

3 - الزاكي، الطيب محمد آدم، (1991)، عبدالرحمن المهدي ودوره في الحركة الوطنية السودانية -1885 1956، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة أم درمان الإسلامية، أم درمان، السودان، ص 43.

4 - المهدي، جهاد في سبيل الاستقلال، ص 24.

السودان، وفقاً للرؤية العصرية التي تبناها.

المهدية الجديدة في السودان (1920- 1945م)

إن تتبع الأحداث السياسية التي مرت على السودان من مطلع عام 1920م، وحتى عام 1945م، يعد الأداة الأكثر أهمية، لتوضيح طريقة عبدالرحمن المهدي في تجديد الحركة المهدية، وإكسابها صفات سياسية تمكنها من الاندماج السياسي في المجتمع السوداني، وتجعل منها حركة سياسية مقبولة في الأوساط السياسية الداخلية على مستوى السودان، والخارجية على مستوى العالم.

وهنا لابد من توضيح مهم يتعلق بالتحديد الزمني المشار إليه لتتبع الأحداث السياسية السودانية بين عامي (1920- 1945م)، فمع انطلاقة عام 1920م، كان عبدالرحمن المهدي قد استعاد المكانة السياسية التي أهلته لتزعم الأنصار وإعادة تجديد الحركة المهدية، خلال ربع قرن تقريباً، كان عمل وجهد عبدالرحمن المهدي في إعادة إحياء الحركة المهدية وإخراجها بصيغتها وأركانها الجديدة يعتمد على جهده الشخصي، ويستمد قوته من علاقاته الشخصية بشيوخ ووجهاء الأنصار، ورجال إدارة الحكم الثنائي، وهذا الأسلوب لم يتغير إلا في عام 1945م، بعد أن تم تأسيس حزب الأمة[1]، ومن ثم طوره في العام التالي (1946)، بعد أن تم تنظيم الأنصار في كيان رسمي، سمي رابطة شباب الأنصار، وهذان الحدثان أديا إلى إجراء تطورات جديدة على الحركة المهدية، ولكن هذه المرة بجهد تنظيمي ومؤسسي، لهذا سيتم تقسيم تطور الحركة المهدية الجديدة لمرحلتين: الأولى تبدأ من عام 1920 وحتى تأسيس حزب الأمة في عام 1945م، والمرحلة الثانية جاءت بعد تأسيس حزب الأمة.

وفي هذا الفصل من الدراسة سنحاول رصد التطورات السياسية التي عاصرها كيان الأنصار بين عامي (1920 – 1945م)، وكشف العلاقة بين هذه التطورات السياسية، ومدى تأثرها بالموروث السياسي للحركة المهدية، ولدراسة هذا

---

1 - اسس حزب الأمة عام 1945، وفي العام 1985 اضيف مصطلح القومية على تركيبة اسم حزب الأمة ليصبح «حزب الأمة القومي»، بعد إصدار المنشور التأسيسي الذي تضمن سياسة وتوجهات الحزب الإصلاحية، التي تهدف إلى كسب الرموز السياسية والأعضاء الفاعلين في النقابات المهنية إلى صف الحزب بعد ثورة عام 1985، ومن هنا فأن ذكر اسم الحزب في هذه الدراسة سيراعي المراحل التاريخية لتطور اسم الحزب، فيقتصر ذكر اسم «حزب الأمة» خلال المراحل السياسية السابقة للعام 1985، وعند دراسة أحداث عام 1985 يتم استخدام الاسم بالتركيبة التي آل إليها وهي «حزب الأمة القومي»، وذلك لتجنب استخدام اسم الحزب بغير التركيب الذي كان عليه خلال المراحل التاريخية لتطوره، للمزيد انظر: المهدي، الصادق، (د.ت)، كتاب العودة، أم درمان: منشورات حزب الأمة القومي، ص 49؛ المهدي، الصادق، (د.ت)، نداء المهتدين، أم درمان: منشورات حزب الأمة القومي، ص 11.

الأثر لابد من الإجابة على عدد من الأسئلة منهما، ما هو المنهج السياسي الذي اتبعه عبدالرحمن المهدي لتجديد الحركة المهدية؟ وما هي الأركان السياسية للحركة المهدية الجديدة؟ وما مدى تأثر المهدية الجديدة بالأركان السياسية للحركة المهدية بنسختها الإحيائية؟ وهل بدا هناك أي تغيير بين مضمون كل ركن من هذه الأركان في الطور التالي للحركة المهدية عن مضامين أركان الحركة المهدية بنسختها السابقة؟

المنهج السياسي لعبدالرحمن المهدي

إن تتبع سيرة عبدالرحمن المهدي منذ حادثة الشكابة وحتى بدء تعاونه مع إدارة الحكم الثنائي، التي سبق الإشارة إليها تؤكد لنا مدى وعيه السياسي، وقدرته الكبيرة على تطويع الظروف لخدمة طموحاته وآراءه المستقبلية، وهذا ما انطبق أيضاً على تفاعله مع الأحداث السياسية التي شهدها السودان، وكانت تُظهر بوضوح منهجه السياسي، إذ تمكن من بناء منهجه السياسي وفقاً لثلاثة أركان أساسية، لا يمكن نجاح أحدها ما لم يكن متكاملاً مع الركنين الآخرين، أما هذه الأركان فهي: الركن الاقتصادي، والركن السياسي، والركن الاجتماعي الروحي[1]، والتي تشتمل على الجوانب التالية:

أولاً: النشاط الاقتصادي

أثرت حالة العوز والفقر التي عاشها عبدالرحمن المهدي في سلوكه وتفكيره، وجعلته ينظر للجانب الاقتصادي بكثير من الأهمية، ليتمكن من تلبية احتياجات عائلة المهدي من النساء والأطفال، الذين بقوا في وصايته على اعتبار أنه أكبر أبناء المهدي في السودان، ولم تكن المعونة التي تقدمها إدارة الحكم الثنائي له آنذاك لرعاية شؤون أسرة المهدي والبالغة (15) جنيهاً استرلينياً شهرياً، كافية لسد الحاجات الأساسية، لذا طلب من إدارة الحكم الثنائي السماح له بالعمل في مجال الزراعة في الجزيرة أبا، وبموافقة إدارة الحكم الثنائي على هذا الطلب في عام (1908م)، بدأت ظروفه الاقتصادية تتحسن، وتمكن من جمع عدد من أنصار الحركة المهدية حوله في الجزيرة أبا، ليساعدوه في أعمال الزراعة لقاء ما يوفره لهم من حاجات أساسية

---

1 - الزين، قيصر موسى، (1999)، إعادة صياغة حركة الجهاد الإسلامي في إفريقيا ـ النصف الأول من القرن العشرين ـ نموذج السيد عبدالرحمن المهدي 1885 – 1959. مجلة دراسات إفريقية، جامعة إفريقيا العالمية- مركز البحوث والدراسات الإفريقية، ع (21)، ص 24.

تتعلق بالغذاء والسكن والملبس[1].

وتمكن عبدالرحمن المهدي خلال الحرب العالمية الأولى من مد إدارة الحكم الثنائي بمادة بالخشب، بعد انقطاع توريد الفحم من أوروبا، وهذه العملية التجارية درت عليه أرباحاً مالية وفيرة، وكانت السبب المباشر في تكوين ثروته المالية لاحقاً، والسبب في توجهه للاستثمار الزراعي الكبير في مشاريع زراعية في الجزيرة أبا[2].

وفي عام 1925م، حصل على رخصة زراعية بالتشارك مع ابن أخيه عبدالله الفاضل المهدي[3] لزراعة (600) فدان بالقطن، ومُنح قرضاً حكومياً بقيمة (4500) جنيه استرليني، أعفته إدارة الحكم الثنائي فيما بعد من سداده، واعتبرته هبة منحت له، وبلغ مجموع الأراضي الزراعية التي يستحوذ عليها عبدالرحمن المهدي (13) ألف فدان، موزعة في الجزيرة أبا، ومديريات الفونج، والنيل الأبيض، وكسلا، وكان الدخل المتحقق منها يتراوح بين (15- 40) ألف جنيه استرليني في العام، وفي غضون عشرة أعوام، أصبح يعد من أثرياء السودان[4].

ويمكن تفسير حالة الرخاء الاقتصادي التي أصابت عبدالرحمن المهدي نتيجة تعاطف حاكم عام السودان السير جيفري آرتشر (1924-1926 Sir Geoffrey Ar-cher)، الذي كان رأيه أن عبدالرحمن المهدي شخص متعاون مع إدارة الحكم الثنائي، وأنه لا يشكل خطراً على الأمن، ولا يتوقع منه قيادة أي ثورة ضد إدارته في السودان، وأن التعاون معه سيكسب إدارة الحكم الثنائي ولاء كيان الأنصار في السودان[5].

وانتُقدت حالة الرفاه الاقتصادي التي وصل إليها عبدالرحمن المهدي، على اعتبار أنه خالف منهج الحركة المهدية التي تحث على الزهد في الدنيا، والترغيب في الآخرة، على حد قول محمد المهدي: «...أن تزهدوا الدنيا وتبذلوا أنفسكم وأموالكم في سبيل الله...» [6]، فكانت إجابة عبدالرحمن المهدي على هذا الانتقاد نابعة من إدراكه لأهمية العوامل الاقتصادية في تلبية الحاجات الأساسية، وأن الاقتصاد هو القوة في

---

1 - المهدي، جهاد في سبيل الاستقلال، ص 36.

2 - المصدر نفسه، ص 22، 37.

3 - عبدالله الفاضل المهدي (-1889 1966): سياسي سوداني، عمل وكيلاً لعبد الرحمن المهدي، ثم تولى إدارة دائرة المهدي الاقتصادية، ناشط في المجال السياسي، وانتخب عضواً في مؤتمر الخريجين، وكان عضواً مؤسساً لحزب الأمة، ومندوباً لعبدالرحمن المهدي في المفاوضات مع المصريين، اختير عضواً في مجلس السيادة، وكان رئيس مجلس الوصية الذي عينه الصديق المهدي قبل وفاته، انظر: الصادق، سيرة ومسيرة، ج (1)، ص 306.

4 - بشير، تاريخ الحركة الوطنية في السودان، ص 186.

5 - Warburg, Gabriel, (1997), British policy towards the Ansar in Sudan: a note on an historical controversy, Middle Eastern Studies, Vol. 33, No.4, p 678.

6 - أبو سليم، منشورات المهدية، ص 28.

مقياس العصر، حيث قال: «أنا إمام العصر، ولو بعث الإمام حياً اليوم لجلس في مكانك يستمع إلي وإلى ما أوجهه به وأنا ارتدي لباسي هذا»[1].

ثانياً: المشاركة السياسية

إلى جانب الدور المهم الذي قام به عبدالرحمن المهدي في تأييد الموقف البريطاني للدخول في الحرب العالمية الأولى 1914م، ومعارضة المشاركة التركية في الحرب على الخط المعادي لها، عمل عبدالرحمن المهدي على تأسيس صحيفة «الحضارة»، وأوكل مهمة تحريرها لحسين شريف[2]، الذي كان عضواً فاعلاً في نادي الخريجين الذي تأسس عام 1919م.وهو غير مؤتمر الخريجين الذي تأسس لاحقاً في عام 1938م.وكان الدافع وراء تأسيس صحيفة الحضارة اطلاعه على ثقافة الغرب وحضارته خلال الزيارة القصيرة التي انتدب ليكون عضواً فيها لتهنئة ملك بريطانيا، وبصدد ذلك قال: «إن رحلة لندن وإن فشلت من الناحية السياسية، ولم تحقق ما كنت أرجوه منها، فقد كانت مفيدة لنا من الناحية الاجتماعية، فقد رأينا عالماً وثقافة لم تخطر لنا على بال»[3].

ومع تزايد وتيرة الأحداث السياسية في مصر وتطور الحركة الوطنية في عام 1924م، وتأثر المثقفين السودانيين بهذه الحركة وتأسيسهم حركة اللواء الأبيض[4]، التي كانت تطالب بوحدة وادي النيل، لتضم مصر والسودان في إطار دولة واحدة تتبع للتاج المصري، أقاموا عدداً من المظاهرات في الخرطوم وأم درمان، نادت بسقوط الحكم البريطاني، وأيدت نضال المصريين ومطالبهم القومية[5]، وكانت رؤية عبدالرحمن المهدي تتمثل بأن يكون السودان مستقلاً استقلالاً تاماً عن مصر،

1 - حسن، الإمام عبدالرحمن المهدي، ص 12.

2 - حسين شريف (1886-1928): رائد الصحافة السودانية، ولد في مدينة أم درمان، وهو ابن الخليفة محمد شريف، وابن أخت عبدالرحمن المهدي، إضافة لدوره في تأسيس لنادي الخريجين كان محرراً لجريدة الحضارة التي أسسها عبدالرحمن المهدي، وعلي الميرغني، والشريف يوسف الهندي، انظر: المهدي، جهاد في سبيل الاستقلال، ص 26.

3 - المهدي، جهاد في سبيل الاستقلال، ص 24، 26.

4 - جمعية اللواء الأبيض: جمعية سياسية سرية أسسها علي عبداللطيف في منطقة مدني، ثم نقل مركزها لمدينة الخرطوم عام 1922، على اعتبار أن الحركات السياسية تنشط في المدن أكثر من الأرياف، وهيكل تنظيم هذه الجمعية يمتاز بالسرية وحتى أعضاء الجمعية لا يعرف أعضاء كل خلية منهم أعضاء الخلايا الأخرى، ولإنضمام أي عضو للجماعة فأنه يمر باختبارات تؤهله للانضمام للجمعية، وعليه أن يتلو القسم الخاص بالمجموعة، وللجمعية عدة فروع في مناطق السودان، أما هدفها الرئيسي فهو مقاومة الوجود البريطاني في السودان، وتؤيد الجمعية فكرة الاتحاد مع مصر، انظر: رزق، يونان لبيب، أضواء جديدة على ثورة 1924 السودانية، مجلة الهلال، القاهرة، ع (1)، كانون ثاني، 1968.

5 - شبيكة، السودان عبر القرون، ص 525، 528.

واعتبار أن وجود إدارة الحكم الثنائي للسودان هي مرحلة غير دائمة وأن مصير السودان الاستقلال التام، وتبنى شعار السودان للسودانيين، وتمكن من خلال تبني هذا الشعار كسب عدد كبير من المثقفين والسياسيين السودانيين للوقوف إلى جانبه والدفاع عن استقلال السودان، وكانت القاعدة الجماهيرية الكبيرة التي ساندته تتكون من أنصار الحركة المهدية، في حين أن المنافس التقليدي لهذه القاعدة الجماهيرية هم أتباع الطائفة الختمية، التي كانت تساند مشروع وحدة وادي النيل[1].

وكان الدفاع عن قيم الحركة المهدية التي تمكنت لاحقاً من تحرير السودان من قبضة الحكم (المصري ـ التركي)، هو الدافع الأول لتمسك عبدالرحمن المهدي باستقلال السودان، ثم أن عودة الاحتلال للسودان باسم التاج المصري، جعل من أولى أولوياته استعادة كرامة السودانيين، والعمل على تحقيق هدف الاستقلال عن مصر، التي تدعي الحق بالسودان بموجب حق الفتح عام 1821م، واعتبار مرحلة السيطرة المهدية على السودان مرحلة عرضية طارئة، وهذا تصور مرفوض بالنسبة لعبدالرحمن المهدي ورأى أن هذا التصور لن يؤدي إلا إلى المزيد من التجافي بين السودانيين والمصريين، إن أصر عليه المصريون، أما تصوره الشخصي للعلاقة التي يمكن أن تكون بين مصر والسودان فيرد في قوله: «يمكن أن تتطور علاقات الأخوة بيننا إلى ما شاء الله دون حرج، **ولكن علاقة** الغالب والمغلوب ليس لها مستقبل»[2].

وعلى الرغم من أن إدارة الحكم الثنائي في السودان، ممثلة في الحاكم العام جون مافي (John Loader Maffey)[3]، حاولت القضاء على العناصر الشابة المثقفة في السودان، والحد من الزعامة التقليدية لزعماء الطوائف الدينية في السودان، وتحجيم الدور السياسي لعبدالرحمن المهدي، ومن في وضعه السياسي من السودانيين[4]، بإقرارها نظام الإدارة الأهلية[5] الذي وضعت أسسه الأولى عام (1921م)، وبدأت تطبيقه بشكل فاعل في جميع نواحي السودان في عام 1927م،

1 - المهدي، جهاد في سبيل الاستقلال، ص 25.

2 - المهدي، عبدالرحمن الصادق، ص 95.

3 - جون مفاي (1877- 1969): والمعروف باللورد رجبي، يعد من كبار موظفي الحكومة البريطانية، سبق له العمل في ولاية شمال غرب الحدود في الهند، ثم انتقل للعمل في السودان بمنصب حاكم عام السودان (1926- 1934)، وبعد انتهاء عمله في السودان عاد لبريطانيا، ليعمل بوظيفة وكيل وزارة المستعمرات البريطانية، ثم عمل سفيراً لبريطانيا في إيرلندا، انظر: روبرتسون، السودان من الحكم البريطاني المباشر إلى فجر الاستقلال، ص 56.

4 - شبيكة، السودان عبر القرون، ص 535، 536.

5 - الإدارة الأهلية: تعرف بأنها انتقال الحكم إلى أيدي الوطنيين تحت إشراف الحكومة، والأساس في هذا أن تمتنع الحكومة عن التدخل في التفاصيل الإدارية، بل تتركها للأهالي، فيتولون الوظائف الصغرى التي لا تشكل ثقلاً يخشى منه فيما بعد، انظر: بانقا، السني، (1960)، أضواء على النظام القبلي والإدارة في السودان، الخرطوم: المطبعة الحكومية، ص 30.

ومكنت من خلاله زعماء القبائل السودانية من القيام بالدور السياسي، والقضائي، إلى جانب تزعمهم لقبائلهم[1]، وألحقت السلطات الحكومية بقانون سلطات الشيوخ في عام 1928، وكذلك قانون محاكم الرؤساء في عام 1931م، وقانون المحاكم المحلية في عام 1932[2]، هادفة من وراء تطبيق هذه القوانين تعزيز سلطة زعماء القبائل والحد من سلطة زعماء الطوائف الدينية، والتأثير على الشباب المتعلمين من السودانيين[3]، كما أن لهذه القوانين أهدافاً أخرى، تمثلت في تحقيق مصلحتين: الأولى، حفظ الأمن. والثانية، تأمين تحصيل الضرائب بأقل كلفة إدارية تترتب على إدارة الحكم الثنائي[4].

وأيد عبدالرحمن المهدي هذا النظام، وتمكن من إقامة علاقات مهمة مع زعماء القبائل، الذين تقربوا من الحركة المهدية، بدلاً من معارضتهم أو إعاقة توجهات إدارة الحكم الثنائي من خلالهم، وقدم لهم كل ما يمكنه من مساعدة، وساهم في حل المشاكل التي واجهتهم، وخصوصاً ما كان يتعلق منها بتحصيل الضرائب[5]، بل إن البعض منهم أصبحوا نواباً له في خدمة مصالحه: الزراعية والتجارية[6]، وحيال ذلك قال عبدالرحمن المهدي: «كانت الإدارة الأهلية خطوة موفقة آتت أكلها مهما كانت نوايا واضعي أسسها»[7].

وعلاوةً على ما سبق فإن من القضايا السياسية المهمة التي أكسبت عبدالرحمن المهدي مكانة كبيرة بين أوساط المجتمع السوداني، موقفه الرافض لاتفاقية عام 1936م، الموقعة بين مصر وبريطانيا، والتي تتضمن الاتفاق على إرجاع بعض قوات الجيش المصري إلى السودان، التي انسحبت سابقاً في عام (1924م)، بعد اغتيال السير لي ستاك (Sir Lee Stack) في القاهرة، والذي كان يشغل منصب قائد عام الجيش المصري، وحاكم عموم السودان، وتضمن الاتفاق أيضاً إبقاء الأسس المنصوص عليها في اتفاقية الحكم الثنائي لعام (1899م)، فيما يتعلق بمسألة السيادة على السودان، وتضمن الاتفاق أيضاً عدم اتخاذ أي إجراءات تحد من هجرة المصريين إلى السودان، إلا لاعتبارات تتعلق بحفظ الصحة العامة والأمن في البلاد[8].

1 - مرقص، يواقيم رزق، (1984)، تطور نظام الإدارة في السودان في عهد الحكم الثنائي الأول -1899 1924، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص 196.

2 - صالح، الوثائق البريطانية عن السودان، ج(8)، ص 122.

3 - الدوري، السودان في التاريخ الحديث، ص 43، 44.

4 - بانقا، أضواء على النظام القبلي، ص 25.

5 - Warburg, British policy towards the Ansar in Sudan, p 680.

6 - حسن، الإمام عبدالرحمن المهدي، ص 24.

7 - المهدي، جهاد في سبيل الاستقلال، ص 29.

8 - شبيكة، السودان عبر القرون، ص 530، 541.

ونتيجة الإحباط الذي أصبح يشعر به عبدالرحمن المهدي نتيجة توقيع اتفاقية 1936م، بدأت علاقته بإدارة الحكم الثنائي في السودان تتجه نحو القطيعة، وقادته هذه الحالة إلى إعلان تأييده لمؤتمر الخريجين الذي انعقد في عام 1938م[1].

جاءت فكرة إقامة مؤتمر للخريجين في السودان نتيجة طبيعية لتطور التعليم في السودان، وفقاً للسياسة التي اعتمدتها إدارة الحكم الثنائي في عهد حاكم عام السودان السير ستيوارت سايمز (1934- 1940) Sir Stewart Symes[2]، وكانت سياسة سايمز تهدف إلى إعداد الشباب السودانيين للمشاركة في إدارة البلاد، وتولي الوظائف الحكومية بأنفسهم[3]، هذا إلى جانب تطور الصحافة في السودان، وظهور الجمعيات الأدبية لنادي الخريجين، والنضال الوطني من أجلِ الحرية، الذي تبناه عدد من أبناء السودان الذين كانوا يكنون مشاعر الغضب والسخط على الإدارة الاستعمارية للبلاد، وكان أول اجتماع للجنة التمهيدية لمؤتمر الخريجين في 12 شباط عام 1938م، وبلغ عدد الحضور (1080) خريجاً[4].

أما موقف إدارة الحكم الثنائي في السودان من هذا المؤتمر فقد تراوحت بين القبول والحذر، فإذا التزم أعضاء المؤتمر بالوثيقة التأسيسية للمؤتمر فإن إدارة الحكم الثنائي لا تعارض أهدافه، أما إذا تطورت أفكار المؤتمر ليصبح قيادة سياسية تسعى لتوجيه أغلبية السكان بالتأثير في مشاعرهم وأمانيهم فهنا سيكون المؤتمر محل رفضها، وستسحب اعترافها به[5]، وهذا ما حدث فعلاً في نيسان عام 1942م، عندما قدمت اللجنة التنفيذية للمؤتمر مذكرة للحاكم العام، تضمنت اثنتي عشر نقطة، منها[67]:

1. المطالبة بقيام حكومة، وحق تقرير المصير بعد انتهاء أحداث الحرب.
2. ترك مسالة العلاقات المصرية السودانية للسودانيين.
3. تشكيل هيئة سودانية تملك الصلاحيات الكاملة في الاطلاع على الميزانية وقوانين الدولة.

---

1 - دياب، أحمد إبراهيم، (1984)، تطور الحركة الوطنية في السودان -1938 1953، بغداد: معهد البحوث والدراسات العربية، ص 46، 47.

2 - أصدر الملك فؤاد الأول حاكم مصر قرار تعيين السير جون ستيوارت سايمز حاكماً عاماً للسودان في 29 تشرين ثاني 1934، انظر: غازيتة الحكومة السودانية، الخرطوم، ع (585)، 15 تشرين ثاني 1933، ص 218.

3 - الدوري، السودان في التاريخ الحديث، ص 56.

4 - دياب، تطور الحركة الوطنية في السودان، ص 52، 55، 61.

5 - المرجع نفسه، ص 84، 85، 137.

6 - الدوري، السودان في التاريخ الحديث، ص 63، 64.

4. وقف الهجرة المصرية للأراضي السودانية التي سبق التفاهم عليها عند توقيع اتفاقية عام 1936م.

جاء رد إدارة الحكم الثنائي برفض المذكرة، واعتبار هيئة المؤتمر قد خرجت عن أهداف تأسيس المؤتمر، بادعائها تمثيل إرادة الشعب السوداني، وإلى جانب الموقف الحكومي الرافض تعرض مؤتمر الخريجين لحالة من الانقسام بعد انتخابات المؤتمر عام 1942م، وفوز حزب الأشقاء بالأغلبية، وتراجع دور عبدالرحمن المهدي، لدخول ابن شقيقه عبدالله الفاضل إلى جانب إسماعيل الأزهري[1] في تحالف ضد أبناء عبدالرحمن المهدي[2]، فلجأ عبدالرحمن المهدي لتشكيل حزب جديد ضم أعضاءً من أنصار الحركة المهدية وأعضاءً من أنصار طائفة الختمية، سمي «حزب المؤتمرين الأحرار»[3].

ولم تكن نتيجة انتخابات الهيئة الستينية لمؤتمر الخريجين مخيبة لآمال عبدالرحمن المهدي وحسب، بل كان لموقفه من مشاركة القوات العسكرية السودانية في الحرب العالمية الثانية، سبب مباشر في الوصول لهذه النتيجة، فمع اندلاع الحرب العالمية الثانية (1939- 1945م)، واشتراك إيطاليا في الحرب ضد بريطانيا، شعر ضباط الجيش من السودانيين باقتراب الخطر لبلادهم فتوجهوا لعبدالرحمن المهدي ليبين لهم رأيه بدعم بريطانيا في هذه الحرب، أم الوقوف على الحياد، لتجنيب السودان أي نتائج سلبية من جراء العمليات العسكرية بين الأطراف المتحاربة، فكان قوله: «إن رأيي أن تقفوا إلى جانب الديمقراطية وأن تصدوا الزحف الفاشي عن بلادكم فإذا ما انتهت الحرب في صالح الديمقراطية واعتقد أن هذا ما سوف يحدث سوف نكون في موقف نطالب فيه بحقنا العادل في الحرية والاستقلال»[4].

وكانت وجهة نظر عبدالرحمن المهدي بخصوص تأييد مشاركة القوات

---

1 - إسماعيل الأزهري (-1900 1969): سياسي سوداني، تولى رئاسة حزب الأشقاء داخل مؤتمر الخريجين، ثم رئيس الحزب الوطني الاتحادي، شغل منصب رئاسة الوزراء في السودان بين عامي -1954 1956م، وكان له شرف إعلان استقلال السودان من داخل البرلمان السوداني، تولى منصب رئيس مجلس السيادة بين عامي -1965 1969م، حتى أطاح به انقلاب جعفر نميري 25/5/1969م، انظر: الصادق، سيرة ومسيرة، ج (1)، ص 300.

2 - يعزى سبب دخول عبدالله الفاضل في حلف مناوئ لعبدالرحمن المهدي في انتخابات مؤتمر الخريجين، لأن عبدالرحمن المهدي أقدم على عزله من وظيفته كوكيل لأعماله، وتعيين ابنه الصديق مكانه، وشكوك عبدالله الفاضل بأن كبار رجالات الأنصار كانوا وراء اتخاذ هذا القرار، تخوفاً منهم من تزايد مكانة عبدالله الفاضل في مؤتمر الخريجين، انظر: محمد، صلاح الدين حسن، (2004)، السيد عبدالله الفاضل المهدي -1895 1966، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة الخرطوم، الخرطوم، السودان، ص 305.

3 - دياب، تطور الحركة الوطنية في السودان، ص 145؛ الدوري، السودان في التاريخ الحديث، ص 64، 65.

4 - المهدي، جهاد في سبيل الاستقلال، ص 40.

العسكرية السودانية في الحرب إلى جانب بريطانيا، تعد في نظر منافسه في رئاسة مؤتمر الخريجين إسماعيل الأزهري أمراً مرفوضاً، وسبباً وجيها لتكوين تحالف قوي يتمكن من هزيمة تحالف عبدالرحمن المهدي، واستطاع الأزهري تحقيق هدفه من خلال التحالف مع أبرز أعوان عبدالرحمن المهدي وهو ابن أخيه ومدير أعماله عبدالله الفاضل المهدي، الرجل السياسي ذو المكانة الكبيرة في الأوساط السودانية[1].

وتشكل تحالف جديد في عام 1943م، بين رئيس مؤتمر الخريجين المنتخب إسماعيل الأزهري وعلي الميرغني زعيم الطائفة الختمية، حيث سعى كل منهما لتحقيق أهدافه من خلال هذا التحالف، فالأزهري أراد دعم علي الميرغني في مواجهة طموحات عبدالرحمن المهدي السياسية بالسيطرة على المؤتمر، في حين كان هدف علي الميرغني السعي لإحكام سيطرته على المؤتمر وعزل عبدالرحمن المهدي سياسياً، فتحقق للمتحالفين عزل عبدالرحمن المهدي سياسياً، وتقوية هدفهما المشترك الذي تضمن دعم الجهود السياسية الرامية لإيجاد وحدة بين السودان ومصر، على عكس توجهات عبدالرحمن السياسية التي تنادي باستقلال السودان التام عن مصر وعن بريطانيا[2].

قررت إدارة الحكم الثنائي إنشاء المجلس الاستشاري لشمال السودان[3] بموجب القانون رقم (7) لعام 1943، على أن يبدأ نفاذه اعتباراً من 26 آب 1943م[4]، زودت كل من عبدالرحمن المهدي، والسيد علي الميرغني، بنسخة من قانون المجلس الاستشاري، ومنحتهم العضوية الفخرية فيه، فكان موقف عبدالرحمن المهدي قبول العضوية الفخرية، وأبدى رغبته في العمل بهذا المجلس[5]، وقال حيال ذلك: «لما عُرضت علي فكرة المجلس الاستشاري قبلتها ونصحت رجالي أن يقبلوا الاشتراك في المجلس»[6]، وكان موقف عبدالرحمن المهدي من تأسيس المجلس الاستشاري مخالف تماماً لموقف مؤتمر الخريجين الذي صوت على رفض المشروع ومنع أي عضو من أعضائه المشاركة فيه، ويرجع السبب في هذا الخلاف لموقف عبدالرحمن المهدي من

1 - دياب، تطور الحركة الوطنية في السودان، ص 207.

2 - الدوري، السودان في التاريخ الحديث، ص 65.

3 - تكون المجلس الاستشاري لشمال السودان من (28) عضواً، عينت الحكومة ثمانية من أعضائه، واثنان كان لهم عضوية شرف، وانتخب الباقين انتخاباً، يؤخذ على هذا المجلس أنه لم يكن يمتلك سلطة ملزمة لتنفيذ توصياته، ثم أنه لا يمثل كل أقاليم السودان لعدم إدخال الجنوبيين في عضويته، انظر: روبرتسون، السودان من الحكم البريطاني المباشر إلى فجر الاستقلال، ص 138.

4 - صالح، الوثائق البريطانية عن السودان، ج(1)، ص 119.

5 - الدوري، السودان في التاريخ الحديث، ص 66.

6 - المهدي، جهاد في سبيل الاستقلال، ص 43.

الخسارة التي مني بها في انتخابات هيئة مؤتمر الخريجين عام 1942م، أما موقف مؤتمر الخريجين الرافض للمجلس الاستشاري فيمكن عزوه للمنافسة السياسية التي قد يتسبب بها وجود هذا المجلس لمؤتمر الخريجين أو يهدد وجوده[1].

وكانت مخاوف أعضاء مؤتمر الخريجين في محلها لأن الإدارة الحكومية كانت تهدف من وراء إنشاء هذا المجلس الحد من الاندفاع القومي للخريجين، ونفوذ زعماء الطوائف الدينية وتزايدت توجهاتهم السياسية، والمحافظة على توازن يضمن لها كسب التجار وزعماء القبائل، والمعتدلين من المثقفين السودانيين[2]، ويعد المجلس الاستشاري خطوة مهمة مكنت السودانيين من التدرب على إقامة حكومة ذاتية[3].

وهنا لابد من الإشارة إلى أن التدخل الحكومي في توجيه السياسة الداخلية للسودان ناتج عن توجهاتها لحفظ مركزها السياسي، فعندما قويت شوكة مؤتمر الخريجين، وتزايد المطالب السودانية بالاتحاد مع مصر، عملت على تأسيس المجلس الاستشاري لشمال السودان، وتدخلت في تقوية الجناح السياسي المؤيد لعبدالرحمن المهدي، لأنه نادى بالاستقلال التام عن مصر، ورأى بأن بريطانيا هي الدولة الوحيدة القادرة على مساعدة السودانيين لتحقيق استقلالهم.

وبدأ عبدالرحمن المهدي يسعى لمأسسة العمل السياسي في السودان مع نهاية الحرب العالمية الثانية، وذلك من خلال تأسيس حزب سياسي يعبر عن رأيه ورأي من يقف في صفه من النخب السياسية والمثقفين السودانيين، وأثمرت هذه الجهود بتأسيس حزب الأمة في عام 1945م، ولأن تشكيل هذا الحزب يحتاج إلى قاعدة شعبية تدفعه إلى الأمام في الانتخابات أو تنظيم المحافل المختلفة، كان لزاماً على عبدالرحمن المهدي تنظيم أنصار الحركة المهدية في كيان سياسي يستطيع جمع كلمتهم تحت زعامته، فكان له ما أراد واستطاع أن يكون رابطة شباب الأنصار في عام 1946م[4].

تطور الأركان السياسية للمهدية الجديدة

هذا المحور من الدراسة يتناول البحث في الأركان السياسية التي أسس عليها عبدالرحمن المهدي المهدية الجديدة في السودان، ومحاولة معرفة تأثر هذه الأركان السياسية بالحركة المهدية بصورتها الإحيائية القائمة على واجب إحياء الدين في

1 - دياب، تطور الحركة الوطنية في السودان، ص 153.

2 - Abushouk, Ahmed Ibrahim, (2010) The Anglo-Egyptian Sudan: From Collaboration Mechanism to Party Politics 1898-1956, The Journal of Imperial and Commonwealth History, Vol. 38, No. 2, p 215.

3 - الدوري، السودان في التاريخ الحديث، ص 67، 69.

4 - المهدي، جهاد في سبيل الاستقلال، ص 48. سيتم الحديث عن رابطة شباب الأنصار في الفصل الثالث من هذه الدراسة.

النفوس والرجوع للكتاب والسنة في القضايا التشريعية، والتخلي عن الاجتهادات الفقهية التي تطورت خلال مراحل التاريخ الإسلامي، وإبطال العمل بالطرق الصوفية، التي أسس محمد المهدي على مبادئها حكم الدولة المهدية، وخلفه عليها خليفته عبدالله التعايشي، ومحاولة كشف أثر المتغيرات السياسية التي عاصرها السودان خلال نصف قرن من الاستعمار الجديد للسودان، وحكمه تحت إدارة الحكم الثنائي.

لقد تمسك عبدالرحمن المهدي بأسس الحركة المهدية بنسختها الإحيائية فقال عنها: «إن واجبي يحتم علي أن أحافظ على تراث المهدية حتى لا تذهب تلك الصفحة المشرقة من تاريخ بلادنا هباءً»[1]، وهنا تبد لنا توجهات عبدالرحمن المهدي واضحة، فهو أقر بعراقة الحركة المهدية، وأنها ليست في دائرة الشك أو الانتقاد، بل إنه حريص على تمجيدها[2]، لكنه في الوقت نفسه منح نفسه الحق في تجديد أركانها، نتيجة تغير الظروف التي رافقت السيطرة (المصرية ـ البريطانية) على السودان، وتطبيق اتفاقية الحكم الثنائي، ومحاولة إدارة الحكم الثنائي طمس أثر الحركة المهدية في نفوس السودانيين، وعندما قام عبدالرحمن المهدي بمحاولة استعادة مجد الحركة المهدية من جديد، اضطر إلى مواكبة الظروف التي عاشها السودانيون، فلجأ إلى إجراء العديد من التعديلات على أركان الحركة المهدية بنسختها الإحيائية، التي أسسها محمد المهدي[3]، مستمداً طاقته من مقولة محمد المهدي المشهورة: «لكل وقت مقام وحال، ولكل زمان وأوان رجال»[4]، وامتثل بذلك قائلاً: «أنا صاحب الزمن ولو كان المهدي موجوداً لأقرني على ما أفعل واتبعه»[5].

أما أهم الأركان السياسية للحركة المهدية بصورتها الإحيائية التي خضعت للمراجعة وفقاً لتقدير عبدالرحمن المهدي لظروف عصره، وإمكانياته المتاحة فهي:

أولاً: الإمامة

أدى تمسك الكثير من أتباع محمد المهدي بقيم الحركة المهدية، ومعاداتهم للاستعمار الجديد للسودان في البحث عن زعامة قادرة على إعادة توحيد الأنصار، والعمل على تجديد الحركة المهدية، رغم القيود الصارمة التي فرضتها إدارة الحكم الثنائي، وإصرارها على طمس كل معالم وإرث الحركة المهدية، وخصوصاً بعد قضائها

1 - المهدي، جهاد في سبيل الاستقلال، ص 36.

2 - الزين، حركة الجهاد الإسلامي في إفريقيا، ص 22، 23.

3 - Al-Karsani, The Establishment of Neo-Mahdism, P 385.

4 - حسن، الإمام عبدالرحمن المهدي، ص 12.

5 - المرجع نفسه، ص 12.

على الخليفة عبدالله التعايشي، والخليفة علي ود الحلو، والخليفة محمد شريف، وقتل أبناء محمد المهدي كبار السن، ونفي الصغار منهم إلى مصر، ومحاولتها قتل عبدالرحمن المهدي، الذي نجا من الموت، فخضع للإقامة شبه الجبرية في جزيرة الفيل، ومن ثم خضوعه للرقابة الحكومية الشديدة، والتي لم تخفّف عنه إلا بعد قيام إدارة الحكم الثنائي بتكليفه ببث الدعاية المؤيدة لبريطانيا في الحرب العالمية الأولى، ومن هنا بدأ عبدالرحمن المهدي يستثمر هذا الوضع الجديد والظهور كزعيم للأنصار.

ولكن هنا تثار العديد من الأسئلة: فما مصادر الشرعية التي عول عليها عبدالرحمن المهدي؟ وما الصفات الشخصية التي توفرت فيه ولم تتوفر في غيره ليتزعم الأنصار؟ وهل كان لنسبه دور في التصدي للزعامة؟ وهل كانت شعلة الحنين للحركة المهدية ذات أثر في تزعمه لطائفة الأنصار؟ وهل كان له منافسون من بيت المهدي أو أبناء خلفاء المهدية الآخرين؟.

تتداخل العوامل التي كانت سبباً في ترجيح كفة عبدالرحمن المهدي لزعامة كيان الأنصار، ولا يمكن تحديد ترتيب محدد وواضح يمثل تدرج وصوله للزعامة، إلا أن العلاقة بالمكان كانت ذات أثر كبير وواضح في كسب قلوب الناس، ومن ثم استثارة باقي العوامل لتعزيز مكانته بين الأنصار، فبدأ عبدالرحمن المهدي منذ عام (1908م)، بدأ يمارس نشاطه الاقتصادي في مجال الزراعة في منطقة الجزيرة أبا، وهذه الجزيرة ذات أهمية وقدسية كبيرة عند الأنصار على اعتبار أنها مركز انطلاق الحركة المهدية، وهذه الالتفاتة لم تكن خافية على إدارة الحكم الثنائي التي منحت عبدالرحمن المهدي تصريح العمل في الجزيرة أبا، بل أنها كانت تعمل على مراقبته ورصد تحركات الأنصار، وهدفها من ذلك توجيه الأنصار للالتفاف حول عبدالرحمن المهدي، الذي عارض فكرة الثورة المسلحة ضدهم، وفوت الفرصة على الثوار كثورة ود حبوبة السابق ذكرها.

وفي المقابل كانت إدارة الحكم الثنائي تمنع هجرة الأنصار من نواحي السودان المختلفة إلى الجزيرة أبا، فكانت الجزيرة رغم القيود الحكومية مقصداً للأنصار، وتمكن عبدالرحمن المهدي من إقامة مجتمع أنصاري مثالي في الجزيرة أبا، وأقام مركزاً آخر في أم درمان في حي ود نوباوي، وهذا ما ساعد عبدالرحمن المهدي في اكتساب تعاطف كبير من الأنصار، وأصبح يمثل بنظرهم الزعيم الروحي للمهدية الجديدة بلا منازع[1].

1 - المهدي، جهاد في سبيل الاستقلال، ص 17؛ حسن، الإمام عبدالرحمن المهدي، ص 11؛ المهدي، عبدالرحمن الصادق، ص 83.

وقامت القاعدة الأساسية التي انطلق منها عبدالرحمن المهدي في تعامله مع الأنصار على أن «زوال الدولة لا ينسخ بيعة الدين»، لذلك سعى إلى إحياء العلاقة الدينية بالأنصار بتجديد البيعة، وعمل على تأسيس المساجد، والخلاوي، وحلقات الراتب[1]. وهذا يعطينا دليل مهم على أن عامل الوراثة كان عاملاً مهماً في اعتبارات عبدالرحمن المهدي، ساعده في تجديد الحركة المهدية، والوراثة هنا لا تقتصر على وراثة النسب والمجد فقط، بل تتعداها إلى وراثة إرث المهدية السياسي أيضاً، وخير دليل على هذا تمسكه بأصل البيعة التي بايع بها الأنصار والده محمد المهدي، والتي تعد من أهم الروابط بين الأنصار والحركة المهدية.

ومن المؤثرات النفسية التي كان لها أثر مهم في سلوك عبدالرحمن المهدي ونزعته القيادية، تلك الرؤية التي ادعى أنه رآها خلال أواخر عهد حكم الحركة المهدية قائلاً: «اذكر أنني رأيت ذات يوم من الأيام رؤيا، رأيت أن الترك قد دخلوا جامع المهدي من الناحية الغربية وأن صفوف الأنصار منكسرة نحو الناحية الشرقية من الجامع، ورأيت مولى لنصر الدين أخي يسمى جابراً قد سقطت منه الراية الزرقاء فقلت له في المنام «يا جابر ارفع الراية» لم احدث أحداً بهذه الرؤيا ولكن خليفة المهدي سألني وقال لي «هل رأيت رؤيا؟» فقصصت عليه الرؤيا، فقال لي «من الذي قال يا جابر ارفع الراية أنت أم خليفة المهدي؟» فقلت له أنا «فكرر السؤال ثلاث مرات فأجبته عليه، فقال لي «اكتم هذه الرؤيا ولا تخبر أحداً» وبعد حين سألني الخليفة محمد شريف قائلا لي «هل رأيت رؤيا؟» فقلت: نعم (فقال ما هي؟) فقصصتها عليه فقال لي «اكتمها ولا تخبر بها أحدا» واستغربت كيف بلغهما كلا على حده خبر هذه الرؤيا وما كنت قد أخبرت بها أحداً»[2]، ويرى الباحث أن هذه الرواية تعطي مؤشراً مهماً على الاستعداد النفسي عند عبدالرحمن المهدي، للقيام بدور مهم في مصير الحركة المهدية، وهذا المؤشر يعتمد على فهم الظروف التي كانت سائدة في عاصمة الحركة المهدية بين عامي (1891- 1898م)، إذ ظهرت الخلافات بشكل علني بين الخليفة عبدالله التعايشي، والأشراف من بيت المهدي وعلى وجه الخصوص الخليفة محمد شريف الذي يعد المنافس الأبرز لعبدالله التعايشي، الأمر الذي ترتب عليه القبض على محمد شريف وسجنه مع مطلع شهر آذار عام (1892م)، وبقي في السجن حتى معركة كرري في أيلول عام (1898م)، كما سبق أن أشرنا، وحيث أنه معلوماً أن عبدالرحمن المهدي ولد في عام (1885م)، فعمره عند سجن محمد شريف بحدود سبعة أعوام، وفي

1 - المهدي، عبدالرحمن الصادق، ص 90.

2 - المهدي، جهاد في سبيل الاستقلال، ص 11.

هذا العمر يكون قد وقع تحت تأثير أحاديث كانت تدور بين آل المهدي تتعلق بمصير محمد شريف، ومصير الأشراف في ظل حكم عبدالله التعايشي، وهذا التأثير المفترض كون في نفس عبدالرحمن المهدي حالة من الاستعداد للقيام بدور ساهم في تغيير أوضاع الأشراف، ويعيد لهم مكانتهم ومركزهم في الحركة المهدية، أما إذا كانت هذه الرؤيا التي ذكرها عبدالرحمن المهدي ناتجة عن تأثر نفسي بالمخاوف التي سبقت وصول القوات (المصرية ـ البريطانية) لأم درمان في عام (1898م)، فمن المرجح أن تكون ناتجة عن الحالة النفسية التي كان عليها الناس في أم درمان والتي من المفترض أنها كانت في ذلك الوقت تستعد لحرب مصيرية مع القوات (المصرية ـ البريطانية)، وكان عبدالله التعايشي قد حشد ما يقارب خمسين ألف مقاتل استعداداً لها، ولم يتجاوز عمر عبدالرحمن المهدي حينها ثلاثة عشر عاماً، وهذا الرأي يمكن الاستدلال عليه من رواية عبدالرحمن للرؤيا، التي أشار فيها أنه سُئل عن مضمونها من قبل عبدالله التعايشي، ومحمد شريف، ومحمد شريف بين عامي (1892- 1898م)، كان في السجن، لهذا نستنتج أن رؤيا عبدالرحمن المهدي كانت نتيجة تأثره النفسي بأحد هاتين الحادثتين.

في حين تشير بعض الأبحاث إلى أن سرد هذه الرؤيا وتضمينها في المذكرات يمكن عزوه لواحد من ثلاثة أسباب: الأول، تنبؤ عبدالرحمن المهدي بأن يكون له دور مهم في الحركة المهدية. ثانياً، أنها نتيجة وقوعه تحت تأثير الجو السائد في السودان الذي تلعب فيه الرؤى والأحلام دوراً مهماً في حسم القضايا السياسية. ثالثاً، أن يكون راوي السيرة، أو جامعها أراد منها إسقاط الماضي على الحاضر، لدعم موقفه السياسي في مرحلة الخلافات السياسية التي شهدتها السنوات الأخيرة من حياة عبدالرحمن المهدي مع أبناء الخليفة عبدالله التعايشي[1].

وتكررت قضية التأثر بالمؤثرات النفسية والخارجية على تفكير عبدالرحمن المهدي وتوظيف الرؤيا في خدمتها، في وقت الحكم الثنائي مرة أخرى، فله رؤيا حدّث بها قائلاً: «وجدت نفسي أعمل مع رجل انجليزي في مكتب»، فكان التعليق عليها في حينه بالقول: إذا كان الحلم مختلقاً فسوف يتبعه تفسير، وإذا كان حقيقة يمكن اعتباره مثال لإنجاز رغبة الحرية[2]، والشاهد هنا أن النزعة القيادية عند عبدالرحمن المهدي تظهر في سلوكه وفي أقواله، وفي أحلامه، كأنه يرى نفسه قائداً، ويطمح لتحقيق هدف

1 - انظر: أحمد، عمر عبدالله حميدة، (2012)، قراءة نقدية لبعض موضوعات مذكرات وسير بعض رواد الحركة الوطنية الاستقلالية السودانية، مجلة الدراسات الإنسانية، جامعة دنقلا، السودان، ع (7)، ص 72.

2 - الزاكي، عبدالرحمن المهدي ودوره في الحركة الوطنية، ص 46.

أساس، يتمثل بالحصول على استقلال السودان، ولا يهتم في أي أمر يمكن أن تؤدي إليه هذه النتيجة.

وحيال تطلعات عبدالرحمن المهدي السياسية، وحرصه على تولي زعامة الأنصار، حاولت الإدارة الحكومية إيجاد منافس له في هذا المطمح، فشجعت (عمر) أكبر أبناء الخليفة عبدالله التعايشي، للمطالبة بإرث الخلافة، إلا أن عمر ابن الخليفة عبدالله التعايشي لم يكن يمتلك الصفات القيادية التي تؤهله للقيادة والزعامة، إضافة لعامل آخر مهم، يتعلق بقبائل غرب السودان، التي لم تكن تقبل بأن يتولى الزعامة عليها أي من أبناء بيت عبدالله التعايشي، أو أبناء السلطان علي دينار، نظير حالة العداء التي اشتعلت في نفوسهم تجاه كل منهما، فباءت هذه المحاولة بالفشل، وأكسبت عبدالرحمن المهدي المزيد من التعاطف الشعبي في السودان[1].

أما اللقب الأول الذي كان يعرف به عبدالرحمن المهدي، قبل السماح له من قبل إدارة الحكم الثنائي بالتسمي بالمهدي، والاقتصار على اسم عبدالرحمن بن محمد أحمد، فهو ابن المهدي، أو ود المهدي، وهذا لقب عاطفي لا يقر بخصوصية لعبد الرحمن المهدي[2]، وعرف أيضاً بين الأنصار بعبدالرحمن الصادق[3]، لكن التطور اللاحق الذي طرأ على الاسم نتج عن تطور علاقته بالأنصار، فأصبحوا يلقبونه بالوسيلة، ويعرف عبدالرحمن المهدي الوسيلة بقوله: «لا يستطيع أحد أن يمسك بيد أحد ويعرج به لله. ولكن الوسيلة يهديك ويرشدك ويدلك حتى يتنور قلبك. فإذا تنور قلب العبد تتجلى فيه معرفة الله. وإذا تجلت معرفة الله في قلب العبد يوفق لصالح الأعمال، وبصالح الأعمال يصل إلى الله، هذه هي الوسيلة»[4].

ومن الألقاب التي أُطلقت على عبدالرحمن المهدي، وارتبطت بمكانته السياسية والاجتماعية، لقب «الحسيب النسيب السير السيد عبدالرحمن المهدي باشا» ووصف بالحسيب النسيب لنسبه الذي يتصل ببيت النبوة، أما لقب السير فجاء نتيجة منحه لقب سير بمعنى فارس من قبل الحكومة البريطانية في عام (1926م)، أما لقب السيد فهو لقب متعارف عليه في السودان يطلق على زعماء الطوائف الدينية الكبيرة، والباشاوية هي رتبة منحتها له مصر على اعتبار أنه من

1 - المرجع نفسه، ص 58، 59.

2 - المهدي، عبدالرحمن الصادق، ص 86.

3 - أبو سليم، محمد إبراهيم، (2002)، السيد عبدالرحمن وإمامة الأنصار، في يوسف فضل حسن، محمد إبراهيم أبو سليم، (محرر)، مج (1)، الإمام عبدالرحمن المهدي مداولات الندوة العلمية للاحتفال المئوي للإمام عبدالرحمن المهدي، القاهرة: مكتبة مدبولي، ص 132.

4 - المهدي، عبدالرحمن الصادق، ص 87، 88.

كبار الشخصيات المعروفة في السودان[1].

والملاحظ هنا أن هذه الألقاب التي ارتبطت باسم عبدالرحمن المهدي كانت ذات علاقة بدرجة اقترابه أو ابتعاده من إدارة الحكم الثنائي، فخلال أجواء الصفاء السياسي كانت الحكومة تُكرم عليه بالألقاب التي تبرز مكانته السياسية، وفي حالات تعثر العلاقة معه تهدد بسحبها، وما انطلى على إدارة الحكم الثنائي أخذ نفس الحالة في العلاقة مع الحكومة المصرية. إذ أنه نتيجة نشاطه السياسي ووقوفه إلى جانب المطالب السودانية بالاستقلال عن مصر وبريطانيا اشيع خبر مفاده أن مصر عازمة على سحب لقب الباشاوية من عبدالرحمن المهدي، لهذا ارتأى الأنصار إطلاق لقب (الإمام) على عبدالرحمن المهدي، لحفظ مكانته وهيبته بين الأنصار وعند السودانيين، ومنذ ذلك التاريخ عرف بالإمام عبدالرحمن المهدي[2].

ولم يتلقب عبدالرحمن المهدي بلقب خليفة رغم المنزلة القيادية الكبيرة التي حظي بها عند الأنصار، ويمكن تفسير ذلك بسببين: الأول، أن المهدية كانت تعتبر أن لقب الخليفة لقب توقيفي يحتاج إلى نص، أو تعيين من محمد المهدي، وأن الخلفاء في المهدية استقر أمرهم في المهدية على ثلاثة فقط، الخليفة عبدالله التعايشي، والخليفة علي ود الحلو، والخليفة محمد شريف، وهؤلاء الخلفاء الثلاثة قُتِلوا أثناء احتلال القوات (المصرية ـ البريطانية) للسودان. أما السبب الثاني، فهو نتيجة التجديد الذي أدخله عبدالرحمن المهدي على الحركة المهدية، ويكون بذلك استحق أن يلقب إمام الأنصار، وعن هذا الحدث قال عبدالرحمن المهدي: «أما إمامتي فهي مشروطة باقتفاء أثر الإمام المهدي عليه السلام، فيا إخوتي: أقوالي وأفعالي وما آمركم به اعرضوه على الكتاب والسنة، فإن وافق الكتاب والسنة لزمتكم البيعة على هذا النهج، وإن لم توافق الكتاب والسنة فاضربوا بها عرض الحائط، وابحثوا عن طريق تصلوا به إلى الله»[3]. وهذا التميز الذي امتازت به المهدية في صورتها الجديدة زمن عبدالرحمن المهدي، عن صورتها الإحيائية زمن محمد المهدي، وخليفته عبدالله التعايشي، شجعت إدارة الحكم الثنائي في السودان منذ البداية على إرسال من يشجع عبدالرحمن المهدي لتغيير اسم جماعته من المهدية إلى الرحمانية، وكان الهدف من وراء ذلك طمس تاريخ الحركة المهدية، وتوجيه الانتباه للحركة باسمها الجديد[4].

---

1 - أبو سليم، السيد عبدالرحمن، ص 133.

2 - المرجع نفسه، ص 133.

3 - المهدي، عبدالرحمن الصادق، ص 88.

4 - الزاكي، عبدالرحمن المهدي ودوره في الحركة الوطنية، ص 28.

ثانياً: البيعة

تمسك عبدالرحمن المهدي ببيعة الأنصار للإمام محمد المهدي، وقال: «البيعة تابعة لأمر الدين وتعديل الإمام القائم لها حسب ظروف الأزمنة مع سلامة العبادات وإتباع الأثر، وهي لازمة لمن أقام عليها ولم ينقص حرفاً منها إلا ما كان بحكم القهر...»[1].

وأقر عبدالرحمن المهدي بأركان البيعة ومضامينها، كما كانت في عهد والده محمد المهدي، مع إجراء تغيير مهم في المضمون شمل قضيتين: الزهد، والجهاد، فالزهد في عهد المهدية الإحيائية زمن محمد المهدي مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالجهاد، فكان محمد المهدي يحث دائماً على الزهد وترك حطام الدنيا والحرص على الجهاد وطلب الحياة الآخرة، أما في عصر عبدالرحمن المهدي ومرحلة المهدية الجديدة؛ فإن طلب الحلال، وتعظيم مصادر الكسب الحلال، واجبة على الأنصار، لأن قوة الاقتصاد هي المعين في معيشة الأبناء، وتحقيق سبل العمل الصالح في سبيل الله[2].

ثالثاً: الهجرة

بعد تشتت الأنصار في مختلف نواحي السودان وتشجيع إدارة الحكم الثنائي السودانيين القاطنين في أم درمان الرجوع إلى مواطنهم الأصلية، غادرت معظم القبائل أم درمان متوجهة إلى كردفان وغرب السودان، ولم تكن هناك أي بوادر تذكر لتجميع الأنصار في منطقة مركزية يمكنهم فيها استعادة مجدهم، وتكوين نظام حكم جديد أو إحياء حكم الحركة المهدية، وهذه الحالة من اليأس استمرت لثمان سنوات، بعدها تغيرت الظروف شيئاً يسيرا من خلال قدوم عبدالرحمن المهدي للجزيرة أبا في عام (1908م)، وبدء نشاط اقتصادي مصرح به من إدارة الحكم الثنائي للعمل في مجال الزراعة، في هذا العام بدأت تتوافد للجزيرة عائلات كثيرة من الأنصار الذين كانوا يأملون ببث الحياة في الحركة المهدية من جديد.

أدرك عبدالرحمن المهدي من جهته أن هدفه يتناقض مع هدف المهاجرين من الأنصار، وحيال ذلك قال: «السيل المتدفق من الأنصار نحو أبا وتلك الألوف التي تركت ديارها وأهلها ومالها، لم تتجه نحو أبا لتعمل في الزراعة أو في خلافها، بل أتت لتسمع كلمة مني أعلن بها الثورة على الحكم الأجنبي، وكما ذكرت لم تكن الثورة من

---

1 - المهدي، جهاد في سبيل الاستقلال، ص 160.

2 - المهدي، عبدالرحمن الصادق، ص 88.

رأيي في ذلك الظرف، وكان من رأيي أن يجتمع الأنصار في جهة واحدة تتيح لهم تدارس شؤون دينهم، فتعمر نفوسهم بالدين وتتوحد كلمتهم بالعقيدة، حتى لا يخبو ذلك النور الألاء وحتى لا يندثر تراث المهدية العظيم ...»[1].

لقد تعاظمت حركة الهجرة للجزيرة أبا، وكان عدد الزائرين للجزيرة يصل سنوياً إلى حوالي (15000) أنصاري، وزاد عدد المساكن في الجزيرة حتى وصل إلى (4500) منزل في عام 1935م[2]، مما أقلق السلطات الحكومية التي لجأت إلى الضغط على زعماء القبائل بثني أفراد قبائلهم عن الهجرة للجزيرة أبا، وفرض غرامات مالية عليهم إن قبض على أي منهم مهاجراً إليها، وفي الوقت نفسه عمدت السلطات الحكومية إلى زيادة أعداد المفتشين في الجزيرة أبا، وإحصاء عدد السكان، والمنازل، الأمر الذي دفع عبدالرحمن المهدي إلى إنشاء أحياء سكنية للأنصار في مناطق قريبة من الجزيرة أبا، كمنطقة النيل الأبيض، والنيل الأزرق، وشراء الأرض أو استئجارها لإقامة مزارع تسهم في توفير سبل العيش للعائلات المهاجرة، وهذه الترتيبات شكلت روابط اجتماعية إلى جانب الروابط الدينية عند الأنصار، وأسهمت في تعزيز مكانة عبدالرحمن المهدي لديهم[3].

عُقد اتفاق بين حكومة الإدارة الثنائية وعبدالرحمن المهدي، في عام (1929م)، تضمن حظر الهجرة إلى الجزيرة أبا على زعماء القبائل، وشيوخ الدين، الذين يمكن أن يشكلوا عامل جذب للناس، كما حُظرت إقامة الاحتفالات والتجمعات البشرية، وجمع الزكاة والتبرعات المالية، وحُظر أيضاً إنشاء التجمعات السكنية للمهاجرين في الجزيرة أبا، وألزم هذا الاتفاق عبدالرحمن المهدي تقديم قائمة منتظمة كل ستة أشهر بأسماء الأشخاص الذين يزورون الجزيرة أبا[4]، ولم تحد المواقف الحكومية من تزايد أعداد أنصار الحركة المهدية، ومن العوامل التي ساعدت في ذلك أيضاً تضاعف دور الطريقة التجانية[5] في غرب السودان والتحاق أنصارها بالحركة المهدية

1 - المهدي، جهاد في سبيل الاستقلال، ص 37.

2 - Warburg, British policy towards the Ansar in Sudan, p 679.

3 - المهدي، عبدالرحمن الصادق، ص 85.

4 - كوكو، حاج موسى، (2002)، السيد عبدالرحمن وإعادة بناء الأنصار، في يوسف فضل حسن، محمد إبراهيم أبو سليم، (محرر)، مج (1)، الإمام عبدالرحمن المهدي مداولات الندوة العلمية للاحتفال المئوي للإمام عبدالرحمن المهدي، القاهرة: مكتبة مدبولي، ص 147.

5 - الطريقة التجانية: طريقة صوفية أسسها أبو العباس أحمد التجاني (1737-1815)، أول ظهور لها كان في الجزائر، ومنها انتشرت إلى وسط إفريقيا وغرب السودان، كان لها دور مهم في نشر الإسلام في الأماكن التي انتشرت بها في إفريقيا، وكانت وسائلها في نشر الإسلام تقوم على الإرشاد والتعليم والدخول في مصاهرات مع ملوك الزنج، للمزيد انظر: سعيدة، زيزاح، (2014)، الطريقة التجانية النشأة والتطور. مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة عمار ثلجي بالأغواط، الجزائر، مج (3)، ع (4)،

الجديدة، والعمل في مشاريع عبدالرحمن المهدي الزراعية[1]، وهذا الأمر يؤكد لنا أهمية العامل الاقتصادي إلى جانب العوامل الأخرى في تجديد الحركة المهدية على يد عبدالرحمن المهدي، الذي أدرك مبكراً أهمية هذا العامل في استقطاب الناس للعمل في مشاريعه الزراعية، ومن ثم كسب ولائهم للحركة المهدية.

رابعاً: الجهاد

إن تماشي عبدالرحمن المهدي السياسي مع الأحداث، واتخاذه موقفاً سلمياً من الحكم الثنائي للسودان، ينم عن إدراك سياسي، ومراعاة للظروف المتحكمة في طبيعة العلاقة التي يفرضها الواقع، في ظل غياب أي فرصة ممكنة وناجحة للمقاومة، في حين كانت مثل هذه الفرصة ممكنة لمحمد المهدي عندما قامت الحركة المهدية بصورتها الإحيائية، الذي كان موقفه من المحتل موقفاً عدائياً مباشراً، تمثلت صورته في معارك حربية وظف لها مفاهيم المقاومة والجهاد، ورغب فيه، وحذر من الفرار منه، ومن ذلك قوله: «من فر من الأصحاب أو أبى الجهاد فأنا بريء منه ...» [2]. ثم أن من المهم أيضاً اعتبار أهمية الحافز الدنيوي من الجهاد لدى الكثير من الأنصار في عهد محمد المهدي، والذي يمكن تحديده في عاملين: أولهما الرغبة في الحصول على الغنائم، والثاني استعدادهم الفطري للقتال، كما اشرنا إلى ذلك سابقاً.

ومن هنا يتضح أن موقف عبدالرحمن المهدي من الجهاد المسلح موقف الضد الرافض له، وفسر الجهاد بجهاد النفس، مستدلاً على ذلك بعمل والده محمد المهدي في الجهاد، حيث أنه «دعا الخلق أولاً إلى الله بغيرة، وأخيراً أمر به تحقيقاً بأنه على أثر الرسول»[3].

وهذا التبصر في الحالة السياسية واختلاف الظروف بين الماضي والحاضر، قاد عبدالرحمن المهدي للقول: «... لا أوافق على الثورة المسلحة لأنني لا أريد أن تراق دماء السودانيين هدراً، والتي واثق من أن أي ثورة من غير قيادتي لن تُشعل، لأنني زعيم الأنصار، وهم القوة المقاتلة والقناة الصلبة التي لا تلين، وهم يستمدون قوتهم من تاريخهم ومن الميراث الكفاحي الذي آل إليهم من آبائهم»[4].

ص 73، 76.

1 - Al-Karsani, The Establishment of Neo-Mahdism, P 402.

2 - أبو سليم، الآثار الكاملة للإمام المهدي، ج (3)، ص 252.

3 - المهدي، جهاد في سبيل الاستقلال، ص 160.

4 - المصدر نفسه، ص 25، 26.

خامساً: الموقف من مكونات المجتمع السوداني السياسية

نفى الأنصار في عهد المهدية الجديدة انتسابهم للطرق الصوفية، وبيّنوا أن حركتهم حركة تنتهج سيرة السلف الصالح، وأن مرجعيتها التشريعية تقوم على الكتاب والسنة[1]، شعارها: «لا شيع ولا طوائف ولا أحزاب، ديننا الإسلام، ووطننا السودان»[2].

وانطلاقاً من هذا التصور تمكن عبدالرحمن المهدي من إقامة علاقات جيدة مع أصحاب الطرق الصوفية، كيوسف الهندي، وعلي الميرغني، وكذلك تعامل مع شيوخ وزعماء القبائل، والعلماء والقوى السياسية في المجتمع السوداني ممثلة بأعضاء مؤتمر الخريجين، وأعضاء النقابات[3]، وجعل من بيته نادياً لمسامرة الأدباء والشعراء والمداح وشجع المغنين على الغناء للوطن بدلاً من التفرد بلون الغناء المنصب على الوجدانيات الصرفة، مما اكسبه ود المجتمع ومحبته، لأنهم وجدوا في شخصيته الإنسان الوطني الذي يقدم المصالح الوطنية على ما عداها من مصالح وتطلعات شخصية[4].

أما موقفه من حرية الأديان فكان متسامحاً، ومستوعباً لحاجة المجتمعات إلى التعايش السلمي، والتمتع بحرية الاعتقاد الديني، وبذل الجهد في خدمة حاجاتهم الدينية، **فقال:** «إن حرية الأديان أمر نسلم به ونحترمه ونرى أن الناس يحتاجون في أمور كثيرة أن يكونوا أهل كتاب وعلى دين ولذلك فلا نمانع أن ينشر كل أحد عن دينه بما يحبب الناس فيه»[5].

سادساً: الموقف من إدارة الحكم الثنائي

كان الموقف الواضح الذي تبناه عبدالرحمن المهدي من الاحتلال (المصري - البريطاني) للسودان وتصفية الحركة المهدية بشكل كامل بعد الهزيمة في معركة أم دبيكرات في عام (1899م)، وإعلان الحكم الثنائي على السودان في العام نفسه، يقوم على استبعاد فكرة الثورة المسلحة، وأدرك عبدالرحمن المهدي منذ البداية أن التعامل مع إدارة الحكم الثنائي للسودان، يجب أن يكون مبنياً على أسس سياسية تراعي

---

1 - مكاوي، البناء الاجتماعي للمهدية، ص 12.

2 - المهدي، عبدالرحمن الصادق، ص 95، 96.

3 - المهدي، عبدالرحمن الصادق، ص 93.

4 - أبو سليم، السيد عبدالرحمن، ص 128.

5 - المهدي، جهاد في سبيل الاستقلال، ص 162.

الإمكانيات والقدرات الضعيفة التي يعيشها الأنصار، لقاء قوة الدولة الجديدة سواء كانت في المجال العسكري أو المجال السياسي، وعدم الاحتكام للمشاعر والعواطف الإنسانية، التي تحمل في طياتها الكره للمستعمر الجديد، وحالة الإذلال والقسوة التي يمر بها المجتمع السوداني، وعلى وجه الخصوص أنصار الحركة المهدية، ومؤيدي الحركة المهدية، وعلى رأسهم هو شخصياً، باعتباره أكبر أبناء محمد المهدي في السودان، وإلى هذا أشار عبدالرحمن المهدي قائلاً: «تعاونت مع الإنجليز على أساس واضح ارتضيته سياسة لي منذ البداية وهو استخلاص حقوق الشعب السوداني عن طريق السياسة لا الثورة ولم يتزعزع إيماني قط بصواب هذه السياسة رغم العواطف التي ثارت حولها»[1].

ورغم وجاهة رأي عبدالرحمن المهدي باتخاذ الطرق السلمية وسيلة للتعامل مع المحتل، إلا أن الأمر لم يكن يخلو من مصالح سياسية واقتصادية فرض عليه التعامل بهذا الأسلوب السياسي الهادئ، ودليل ذلك أن القيود الحكومية الصارمة حيال الشعائر المهدية لم تخفف إلا بعد تعاون عبدالرحمن المهدي مع إدارة الحكم الثنائي، وتأييد موقف بريطانيا في الحرب العالمية الأولى[2].

إن تبني عبدالرحمن المهدي موقفاً سلمياً من إدارة الحكم الثنائي، برره بعدة أسباب: أولاً، أن الأنصار في موقف ضعيف من حيث القدرة العسكرية مقارنة بقوات الاحتلال. ثانياً، أن الأنصار تم تشتيتهم في نواحي السودان المختلفة، مما اضعف فرصة اجتماعهم في حيز جغرافي يمكن من خلاله إدارة شؤونهم وتجهيزهم للقيام بأي مهمة ضد القوات الحكومية. ثالثاً، أن الأولوية التي يسعى إليها هي محاولة إعادة تنظيمهم واستعادة ثقتهم بأنفسهم وإكسابهم فرصة كافية تسمح لهم على الأقل بممارسة عقيدتهم بحرية، في ظل حكم جديد يمارس ضدهم كل أنواع العنف، ويرفض فكرة التسامح معهم، على اعتبار أن ذلك يشكل خطراً كبيراً يهدد وجودهم في السودان، فمسألة الصراع بين الأنصار والحكم الثنائي تعتبر مسألة صراع على الوجود[3].

في حين انقسمت مواقف رجال إدارة الحكم الثنائي في السودان تجاه عبدالرحمن المهدي إلى فئتين اختلفتا في قضية التعامل معه: ففي حين شجعها كل من الحاكم العام في السودان السير جيفري آرتشر، وتشارلس ويلس (Charles Wil-

1 - المهدي، جهاد في سبيل الاستقلال، ص 17.

2 - Abushouk, The Anglo-Egyptian Sudan, p 213.

3 - المهدي، جهاد في سبيل الاستقلال، ص 23.

lis) الذي كان يشغل وظيفة مدير قلم المخابرات في السودان، واعتبرا أن الحركة المهدية كباقي الحركات الصوفية في السودان، الأمر الذي دفع السير جفري آرتشر إلى زيارة الجزيرة أبا في (14 شباط عام 1926م)، لتأكيد هذه السياسة، حيث تم استقباله من قبل عبدالرحمن المهدي و(1500) من أنصاره، استقبالاً حاراً؛ لأنهم رأوا في هذه الزيارة اعترافاً رسمياً بكيان الأنصار، وبزعيمهم عبدالرحمن المهدي، وجعلت لهم مكانة كبيرة بين السودانيين، في حين مثل رجال الإدارة الحكومية العاملون بمعية جيفري آرتشر المعارضون لهذه الزيارة وهذا التقارب مع الأنصار، وجهة النظر الثانية، مما اضطر جيفري آرتشر إلى تقديم استقالته، ونُقل تشارلس ويلس للعمل في منطقة أعالي النيل، وبقيت سياسة إدارة الحكم الثنائي متشددة ضد عبدالرحمن المهدي وأنصار الحركة المهدية، وخصوصاً مع تولي جون مافي وظيفة حاكم عام السودان، خلفاً لجيفري آرتشر، واعتبر جون مافي أن التعاون والتساهل مع عبدالرحمن المهدي والأنصار سيتيح لهم الفرصة لاستعادة مكانة الحركة المهدية في السودان من جديد الأمر الذي رأى فيه خطراً على سلامة إدارة الحكم الثنائي في السودان[1].

ومع قدوم الحاكم العام الجديد للسودان السير ستيوارت سايمز عام 1934م، لم تتغير سياسته عن سياسة سلفه كثيراً، إذ انتهج مع عبدالرحمن المهدي سياسة بعيدة عن الصدام المباشر، لكنها في النهاية أدت إلى التقليل من شأنه، ليصبح بمنزلة المواطن العادي، وإنهاء أي علاقات سياسية تربطه بإدارة الحكم الثنائي في السودان[2].

سابعاً: المناديب

استثمر عبدالرحمن المهدي فرصة تكليفه من قبل السير ونجت بالطواف على مناطق الأنصار في السودان لتأييد بريطانيا في الحرب العالمية الأولى، وقام بتأسيس شبكة كبيرة من المناديب والوكلاء، مهمتها الرسمية المعلنة تمثيله بشكل رسمي أمام السلطات الحكومية في مناطق إقامتهم، على اعتبار أنه زعيم الأنصار، رغم عدم الاعتراف الرسمي من قبل إدارة الحكم الثنائي بالأنصار كطائفة دينية، أما مهمتها الأساسية غير المعلنة فهي اطلاعه على الأحداث المهمة التي تجري في مناطقهم، وعلى

1 - Warburg, Gabriel, (1997), British policy towards the Ansar in Sudan: a note on an historical controversy, Middle Eastern Studies, Vol. 33, No.4, p 678.

2 - Ibrahim, Hassan Ahmed, (2002), Sayyid Abd Al-Rahman Al-Mahdi: A Master of Manipulation - Manipulated 1935 -1944, Middle Eastern Studies, Vol. 38, No. 2, p 125.

وجه الخصوص ما يتعلق منها بشؤون الأنصار، إضافة إلى جمع الضرائب والرسوم وأموال الزكاة وإرسالها له[1].

وأكسب تعيين المناديب والوكلاء وشيوخ الأنصار عبدالرحمن المهدي القدرة على تنظيم شؤون الأنصار، وأعطاه القوة السياسية والاقتصادية التي تمكن من خلالها تنظيم أعماله، والاطلاع على مجريات الأحداث في مختلف نواحي السودان، واختلفت مهام وطبيعة عمل المناديب عن الوكلاء، فالمناديب هم من أعيان القبائل السودانية الذين يقضون وقتهم بالقرب من عبدالرحمن المهدي، ويُرسلون بشكل دوري لمناطقهم أو قبائلهم، لمتابعة الشؤون التي يكلفون بها، أما الوكلاء فهم الأشخاص الذين يمثلون القبائل والمناطق السودانية، وتكون إقامة الوكلاء في تلك المناطق وليست عند عبدالرحمن المهدي. أما شيوخ الأنصار فهم المجموعة التي تمثل الأنصار في إحياء العاصمة وأم درمان[2]. ولم يقتصر إرسال المناديب على مناطق السودان فقط، بل إنه شمل كل منطقة فيها وجود للأنصار، فقد أرسل عبدالرحمن المهدي مندوباً إلى شمال نيجيريا لمتابعة شؤون الأنصار الموجودون هناك[3].

وخلال المراحل الأولى من تجديد الحركة المهدية، كان للمناديب دور مهم في ترويج فكرة أن عبدالرحمن المهدي هو من ستحل فيه روح النبي عيسى، هذه الفكرة التي كانت رائجة في العقدين الأولين من القرن العشرين، وتمكن مناديب عبدالرحمن المهدي في عام (1921م)، من كسب الكثير من سكان دارفور غرب السودان، وبعض القبائل التي لم تكن تؤيد الحركة المهدية وقفت بصف عبدالرحمن المهدي من خلال ترويج هذه الفكرة، ومن هنا أدركت إدارة الحكم الثنائي أهمية المناديب والوكلاء بالنسبة لعبدالرحمن المهدي، ودورهم في كسب القبائل السودانية للوقوف في صف عبدالرحمن المهدي، لهذا قررت منعهم من ممارسة أعمالهم في كل نواحي السودان، وإن كان لهم دور ونشاط غير معلن خلال تلك المدة[4].

وهنا لابد من الإشارة لقضية دور المناديب في الترويج لفكرة إحلال روح النبي عيسى في عبدالرحمن المهدي، وأنها السبب في مناصرة قبائل غرب السودان وقبائل جنوب دارفور للحركة المهدية، وهذا التفسير يولي أهمية كبيرة لقدرة المناديب والوكلاء في الاستخفاف بعقائد الناس ومشاعرهم الدينية وإن كانت نابعة من ثقافة

---

1 - حسن، الإمام عبدالرحمن المهدي، ص 14.

2 - المهدي، عبدالرحمن الصادق، ص 91.

3 - Warburg, British policy towards the Ansar in Sudan, p 685.

4 - أبو سليم، السيد عبدالرحمن، ص 125.

شعبية أكثر منها ثقافة دينية صحيحة، ويهمل في الوقت نفسه العامل الأساسي في انجذاب سكان تلك المناطق للحركة المهدية، وهو الحاجة إلى توفير مستلزمات الحياة من مأكل ومشرب وملبس، الذي وفرته لهم المشاريع الزراعية التابعة لعبدالرحمن المهدي في الجزيرة أبا، فكان من الطبيعي لأناس اضطروا إلى الهجرة والاستقرار في مناطق يشكل أنصار الحركة المهدية عامة سكانها، أن ينخرطوا معهم في تأييد منهجهم ويؤمنوا بعقيدتهم، سيما وأن الطريقة التجانية الدينية الصوفية التي كانوا ينتمون لها قد اندرست مع الأيام.

ثامناً: قراءة الراتب

اتخذت إدارة الحكم الثنائي عند مباشرة أعمالها في السودان عام (1899م)، عدة قرارات منها: منع أنصار الحركة المهدية من لبس الجبة المرقعة، وحظر قراءة الراتب، واعتبار مخالفة قرار الحظر جريمة، مما اضطر الأنصار لقراءة الراتب سراً وبعيداً عن عيون رجال مخابرات إدارة الحكم الثنائي، وبقي هذا القرار نافذاً حتى نشوب الحرب العالمية الأولى، وتكليف عبدالرحمن المهدي بزيارة مناطق الأنصار لكسب تأييدهم لمواقف الحكومة البريطانية، وخلال هذه المرحلة بدأت بعض جماعات الأنصار تقرأ الراتب علناً في تجمعاتها الدينية، واستمر هذا الحال إلى أن احتج عبدالرحمن المهدي بشكل صريح على تضييق إدارة الحكم الثنائي على أتباعه في قراءة الراتب، فقامت إدارة الحكم الثنائي بعرض الراتب على مفتي السودان الشيخ محمد مصطفى المراغي[1]، الذي أفتى بجواز قراءة الراتب، فسمحت على أثر ذلك للأنصار بقراءة الراتب وطباعته[2]، فظهرت أول طبعة في عام (1921م)، وظهرت الطبعة الثانية في عام (1924م)، وهذه المرة اشتملت الطبعة على عبارة «المهدي عليه السلام»، وهي العبارة المحظور استخدامها حتى ذلك التاريخ[3]. ووزع (5000) نسخة من الراتب في إشارة إلى الاهتمام بنشره بين الأنصار[4]، ومن جهة أخرى فإن بعض التفسيرات أشارت إلى أن قرار إدارة الحكم الثنائي بالسماح للأنصار بقراءة

---

1 - محمد مصطفى المراغي (1881- 1945): عالم شريعة تخرج من الجامع الأزهر، وانتدب للعمل برتبة قاضي القضاة في إدارة الحكم الثنائي في السودن بين عامي (1908- 1919)، ثم عاد إلى مصر، وشغل في وقت لاحق منصب شيخ الأزهر في عام 1928، للمزيد انظر: الزركلي، الأعلام، ج(7)، ص 103.

2 - المهدي، جهاد في سبيل الاستقلال، ص 27؛ بشير، تاريخ الحركة الوطنية في السودان، ص 185.

3 - بشير، تاريخ الحركة الوطنية في السودان، ص 186.

4 - Warburg, Gabriel, (1995), Mahdism and Islamism in Sudan, International Journal of Middle East Studies, Vol. 27, No. 2, p 220.

الراتب كان بقصد معرفة من ينتمي للحركة المهدية، على اعتبار أن ذلك يعد طريقة استخباراتية لمتابعة ومراقبة أنصار الحركة المهدية في كل وقت[1].

واستمرار العمل بالراتب والاهتمام به من قبل الأنصار، يؤكد على المعاني الدينية للحركة المهدية، التي ربطت أتباعها في العصر الحديث بالمحافظة على موروثاتها الدينية[2].

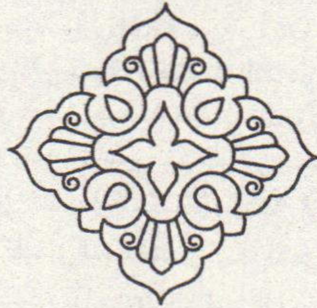
ومن خلال دراسة الأركان السياسية التي وظفها عبدالرحمن المهدي في تجديد الحركة المهدية، بالاعتماد على أصولها الموروثة من الحركة المهدية بصورتها الإحيائية، نجد أنه طور مضامين هذه الأركان، وفي الوقت نفسه تخلى عن بعض الأركان التي كانت تعد في السابق ذات أهمية كبيرة في نشر فكر الحركة المهدية واستقطاب الأنصار حولها، وأول هذه الأركان التي تخلى عنها: المهدية ذاتها، فعبدالرحمن المهدي لم يدعِ أنه المهدي، ولم ينكر صدق ادعاء محمد المهدي بها، لكنه تخلى عنها لأنها لم تعد ذات أهمية في عصره، وأن الغاية من ادعائها في المهدية الإحيائية انتفى بعد أن اكتسبت الحركة صفتها الرسمية، وحققت النتائج التي كانت تتطلع إلى تحقيقها، وتخلى عبدالرحمن المهدي خلال مرحلة تجديد الحركة المهدية عن الجهاد القتالي، ومغالبة الخصوم بالقوة، وتوقف عن التكفير في حقهم، واعتبر أن مجاهدة النفس هي أصل فكرة الجهاد، وأن التعددية سمة الطبيعة الإنسانية، أما في مجال التشريع والفتوى فإن عبدالرحمن المهدي لم يتصدى لهذا الأمر لأنه أصبح من مسئولية جهاز القضاء في الدولة، مع تمسكه بالموروث الفقهي الذي خلفته الحركة المهدية والذي كانت تعبر عن مضمونه منشورات الحركة المهدية.

وعلى الرغم من أن التخلي عن مثل هذه الأركان في مرحلة المهدية الجديدة أكسب الحركة المهدية قوة سياسية مكنتها من المساهمة الفاعلة في الحركة الوطنية السودانية، إلا أنها بقيت وسيلة مهمة من وسائل خصوم الحركة المهدية للانتقاص من شأنها، والطعن في تاريخها.

---

1 - كوكو، حاج موسى، (2002)، السيد عبدالرحمن وإعادة بناء الأنصار، في يوسف فضل حسن، محمد إبراهيم أبو سليم، (محرر)، مج (1)، الإمام عبدالرحمن المهدي مداولات الندوة العلمية للاحتفال المئوي للإمام عبدالرحمن المهدي، القاهرة: مكتبة مدبولي، ص 139.

2 - محمدين، البعد الديني للثورة المهدية في السودان، ص 95.



الفصل الثالث

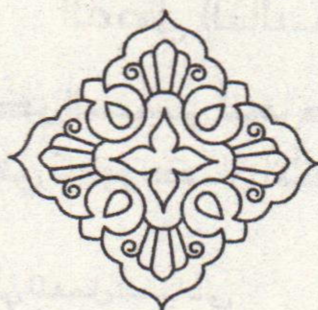
أثر الفكر السياسي للحركة المهدية في تطور كيان الأنصار

الاتجاه التنظيمي للعمل السياسي

المهدية الديمقراطية المدنية

المهدية الوظيفية

الأركان السياسية للمهدية الوظيفية



أسهمت الظروف التي مر بها السودان (1920- 1945م)، في تعزيز التوجهات السياسية لعبدالرحمن المهدي، ودفعته للاتجاه التنظيمي لخدمة رؤيته السياسية، فكان الخيار المتاح أمامه لتنظيم عمله السياسي، إنشاء حزب سياسي يعبر عن مشروعه الاستقلالي، وتكوين كيان سياسي رديف لهذا الحزب يكون على قدر كبير من التنظيم، يستطيع من خلاله حشد التأييد الجماهيري لمواقفه السياسية، التي ينطق بها رسمياً حزب الأمة، وعلى الرغم من أن التأسيس الرسمي لحزب الأمة، سبق التأسيس الرسمي لرابطة شباب الأنصار، فإن هذه الدراسة ستبحث في موضوع تأسيس رابطة شباب الأنصار، ومن ثم تطورها إلى هيئة شؤون الأنصار للدعوة والإرشاد، قبل البحث في تأسيس حزب الأمة، وذلك لأن الفكر السياسي للحركة المهدية تجذرت أصوله في كيان الأنصار الذي كان متفاعلاً معها منذ انطلاق الحركة المهدية في عام (1881م)، وقبل أن يتم تنظيم هيكليتها البنائية المؤسسية بشكل رسمي في عام (1946م)، في حين أن أثر الفكر السياسي للحركة المهدية في حزب الأمة كان بعد إعداد دستور الحزب بشكل رسمي في عام (1945م).

الاتجاه التنظيمي للعمل السياسي

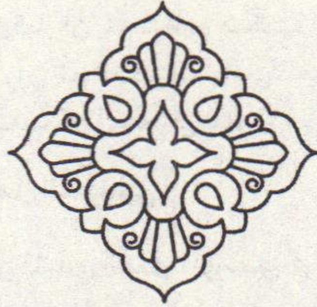
انتهج عبدالرحمن المهدي العمل المؤسسي لمواكبة التطورات السياسية التي عاصرتها البلاد، مع بدء أعمال المجلس الاستشاري لشمال السودان عام 1944م[1]، سيما وأن تلك المرحلة شهدت تراجعاً لتأثير عبدالرحمن المهدي في مؤتمر الخريجين، بعد ظهور نتائج انتخابات الهيئة الستينية للمؤتمر، التي جرت في عام (1942م)، وفاز فيها حزب الأشقاء بأغلبية عدد المقاعد[2].

أما العامل المهم الآخر الذي استدعى من عبدالرحمن المهدي تطوير نهجه السياسي من خلال العمل المؤسسي، هو نشاط الأعضاء المسيطرين على قرارات مؤتمر الخريجين، التي أيدت إقامة حكومة سودانية ديمقراطية تتحد مع مصر، وفق ما جاء في قرارها المؤرخ في 2 نيسان عام 1945م[3]، إضافة إلى تأثر عبدالرحمن المهدي

1 - صدر قرار حاكم عموم السودان بتسمية أعضاء المجلس الاستشاري لشمال السودان، بتعيين عضوي شرف هما علي الميرغني، وعبدالرحمن المهدي، إضافة لثمانية أعضاء اختارتهم إدارة الحكم الثنائي، وبقية الأعضاء حصلوا على العضوية نتيجة فوزهم بالانتخابات التي جرت لهذه الغاية، انظر: غازيتة الحكومة السودانية، الخرطوم، ع (740)، 15 أيار 1944، ص 109، 110.

2 - دياب، تطور الحركة الوطنية في السودان، ص 233.

3 - المرجع نفسه، ص 262.



بقرار بريطانيا المتضمن الدخول في مفاوضات مع مصر لتعديل بنود اتفاقية عام (1936م)، المبرمة بينها وبين مصر، في المفاوضات التي عرفت بمفاوضات صدقي - بيفن، نسبة لرئيس الوزراء المصري إسماعيل صدقي، والمفاوض البريطاني السير آرنست بيفن (Ernest Bevin)، والتي حملت إسماعيل صدقي على الزعم بأن نتيجة التفاوض كانت لمصلحة مصر، وعاد من لندن يبشر المصريين بالسيادة على السودان[1].

أدى هذا الأمر إلى إثارة الرأي العام السوداني، المعارض لأي نوع من أنواع الوحدة مع مصر، ودعته للخروج في تظاهرات شعبية ضد الاتفاقية، وضد من يتظاهر تأييداً لها من السودانيين، وتزعم عندها عبدالرحمن المهدي المشهد، معارضاً لهذه الاتفاقية ورافضاً لأي سيادة رمزية لمصر على السودان، مستمداً طاقته وقوته من تأييد الاستقلاليين لمواقفه، ومن تجمهر السودانيين اللذين قدموا من أنحاء السودان لكل من: الخرطوم، والخرطوم بحري، وأم درمان[2]، للتظاهر ضد هذه الاتفاقية، فخاطبهم عبدالرحمن المهدي قائلاً: «.... ادعوكم جميعاً إلى تقدير دقة الموقف، ومعالجته بروح الإخلاص والتدبر وتجنب كل ما من شأنه أن يوسع شقة الخلاف بينكم..... أتقدم بطلب خاص لجميع الأشخاص الذين أتوا إلى المدن الثلاث من المناطق الخارجية أن يرجعوا إلى محلات إقامتهم بلا تأخير....»[3].

ومن المهم هنا الإشارة إلى أن التطور السياسي والحزبي في السودان تأثر بقضيتين شكلتا على مدى عقد من الزمان جوهر الانتماء والتوجه السياسي، القضية الأولى كانت تمثلها الانتماءات الطائفية وخصوصاً بين طائفة الختمية بزعامة علي الميرغني، وكيان الأنصار بزعامة عبدالرحمن المهدي[4]، أما القضية الأخرى فكانت ترتبط ارتباطاً مباشراً

---

1 - طه، عبدالرحمن علي، (1992)، السودان للسودانيين طمع فنزاع ووثبة فجهاد، تحقيق: فدوى عبدالرحمن علي طه، (ط 2)، الخرطوم: دار جامعة الخرطوم للنشر، ص 69.

2 - المناطق الثلاث: الخرطوم، والخرطوم بحري، وأم درمان، تعرف بالعاصمة المثلثة، يفصلها عن بعضها نهر النيل، عند نقطة إلتقاء مجرى النيل الأزرق، بمجرى النيل الأبيض، واندماجهما بمجرى واحد يتجه شمالاً، وتشكل منطقة الخرطوم رأس الدلتا حيث يمر بها النيل الأزرق من جهتي الشرق والشمال، ويمر بها النيل الأبيض من جهة الغرب، أما أم درمان فإنها تقع على الجهة الغربية من ملتقى النيل الأبيض مع النيل الأزرق، في حين أن الخرطوم بحري يمر بها النيل الأزرق من جهة الجنوب، ويكون على الجهة الغربية منها ملتقى النيلين، انظر: زبال، سليم، اعرف وطنك أيها العربي عن عاصمة السودان: أكبر البلاد العربية مساحة: العاصمة المثلثة، مجلة العربي، الكويت، ع (21)، آب، 1960.

3 - طه، السودان للسودانيين، ص 69، 70.

4 - دياب، تطور الحركة الوطنية في السودان، ص 202.

بقضية الاتحاد مع مصر أو الانفصال عنها[1]، فكان اتجاه عبدالرحمن المهدي اتجاهاً استقلالياً دعمته جماهير كيان الأنصار، والعديد من المثقفين السودانيين الذين لا ينتمون للحركة المهدية، وكان نشاطهم السياسي متمثلاً ببرنامج حزب الأمة. أما اتجاه علي الميرغني وإسماعيل الأزهري، ومن كان متوافقاً معهم من المثقفين السودانيين، فكان اتجاهاً اتحادياً مع مصر، وتشكل طائفة الختمية والطائفة الهندية[2] القاعدة الداعمة لهذا الاتجاه، وجاء النشاط السياسي لهذا الاتجاه متمثلاً بالبرامج السياسية للأحزاب الاتحادية[3].

وشكل التنافس القائم بين الاستقلاليين والاتحاديين مصدر قوة لعبدالرحمن المهدي، الذي قال حيال هذا التنافس: «وكنت أنا استغل الحركة الداعية لوحدة وادي النيل للضغط على الانجليز للحصول على مكاسب سياسية للسودان ومن هذه المكاسب التطور الدستوري في مراحله المتعددة من المجلس الاستشاري إلى الجمعية التشريعية وأخيراً البرلمان»[4].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن وظيفة الأنصار في الحركة المهدية بنسختها الإحيائية التي دعا إليها محمد المهدي وظيفة جهادية في المقام الأول، وسعت لغاية أساسية تقوم على السعي الدائم لمجاهدة العدو، وتحرير السودان من التسلط الأجنبي، وإحياء التشريعات الدينية في كل نواحي الحياة الاجتماعية للمجتمع السوداني، والتطلع لهدف نشر الفكر السياسي الإسلامي للمهدية في أرجاء العالم، وتأسيس دولة تحافظ على الانجازات التي يحققونها في هذا المجال، فإن وظيفة الأنصارية في المهدية الجديدة بنسختها الوطنية الاستقلالية، التي أرادها عبدالرحمن المهدي وظيفة دعوية، ومهمتها الأساسية دعم الجهود السياسية للوصول إلى سودان مستقل عن الحكم الثنائي المفروض عليه، وقوة شعبية مؤثرة لمقاومة أي مطالب وطنية تنادي بأي نوع أو شكل من أشكال الوحدة مع مصر، في دعوة واضحة لتأسيس الدولة الوطنية المستقلة صاحبة السيادة، وهذا ما دفعنا إلى إطلاق مصطلح الوطنية الاستقلالية على هذه المرحلة من مراحل التطور التاريخي للحركة المهدية، وتمييزاً لها عن طورها الإحيائي الذي سبقت الإشارة إليه.

1 - الكبيسي، تاريخ السودان السياسي، ص 160.

2 - تأسست الطريقة الهندية في السودان بداية القرن العشرين على يد الشريف يوسف الهندي، الذي كان من عائلة لها ارتباطات بالحركة المهدية، إلا أنهم تخلوا عنها وأيدوا قوات الحكم الثنائي للسودان مما جعل الحكومة البريطانية تعتبر يوسف الهندي من أبرز الزعماء الدينيين في السودان، انظر: فول، تاريخ الطريقة الختمية، ص 248.

3 - عبدالرحيم، الامبريالية والقومية في السودان، ص 116، 117. الأحزاب الاتحادية هي الأحزاب التي تدعو إلى الاتحاد مع مصر مثل حزب الأشقاء، وحزب الوحدة لوادي النيل، وحزب الاتحاديين وحزب الأحرار الاتحاديين"، انظر: الكبيسي، تاريخ السودان السياسي، ص 148.

4 - المهدي، جهاد في سبيل الاستقلال، ص 29.

مفهوم الأنصارية

سبقت الإشارة إلى أن من أركان الحركة المهدية التي أطلقها محمد المهدي في عام (1881م)، وجود جماعة مؤيدة له، أطلق عليها اسم الأنصار، وأصدر منشوراً لهذه الغاية حذر فيه إطلاق تسميات مخالفة على أنصار الحركة المهدية بهدف التقليل من شأنهم، حيث قال: «ولابد من إعلام جميع الإخوان مع الأمراء والمقاديم أن يتركوا تسمية الأنصار بالدراويش...»[1].

وشكل الأنصار في عهد المهدية الجديدة مادة الحركة المهدية، وكانوا القاعدة الشعبية التي عوّل عليها عبدالرحمن المهدي في مناصرة المواقف السياسية التي تطلع لتحقيقها، وعلى رأس هذه الأولويات الحصول على استقلال السودان، عن كل من مصر وبريطانيا على حدٍ سواء، فكيف نظر عبدالرحمن المهدي للأنصار في هذه المرحلة الحرجة من تاريخ السودان؟ وكيف تمكن من كسب ولائها وانتمائها لبيت المهدي في العهد الجديد؟ وكيف تمكن من تنظيمها تنظيماً مؤسسياً يمكن من خلاله إدارة نشاطاتها، وتوجيه مواقفها بما يخدم العملية السياسية التي يديرها؟ ثم ما التطورات التي أدخلها على تنظيم هذه الجماعات، مع الحفاظ على الموروث الفكري والسياسي للحركة المهدية؟ وكيف تم صياغة أهداف الكيان وفقاً لهذا الموروث؟

الإجابة عن هذه الأسئلة يساعد في إعطاء فكرة واضحة عن كيات الأنصار، ومدى تأثره بالفكر السياسي للحركة المهدية، بصورتها الإحيائية.

فبعد أن بدأ عبدالرحمن المهدي بالتردد على الجزيرة أبا، وتكليفه من قبل إدارة الحكم الثنائي بكسب تأييد الأنصار لموقف بريطانيا من الحرب العالمية الأولى، تعمقت علاقته بالأنصار، وقامت هذه العلاقة على أساس الولاء الديني، والرابطة الروحية، مما دفع الأنصار للعمل في مشاريع عبدالرحمن المهدي الزراعية، لقاء ما يقدم لهم من ضروريات المعيشة، والتي شملت المأكل والملبس والسكن، ونشأ عن هذه العلاقة رضا الأنصار بهذا التبادل المنفعي، وترتب عليهم الطاعة والالتزام التام بأوامر عبدالرحمن المهدي ونواهيه، وتنامى هذا التبادل المنفعي وتزايدت الرابطة الروحية حتى بلغت حدود الالتزام والطاعة أعلى درجاتها وأصبحت تعرف في هذه الحالة بنظام الإشارة، الذي يعد أرقى أساليب الأمر والنهي، في مقابل الالتزام والطاعة من قبل الأنصار لعبدالرحمن المهدي[2].

1 - أبو سليم، الآثار الكاملة للإمام المهدي، ج (2)، ص 316.

2 - مكاوي، البناء الاجتماعي للمهدية، ص 257.

أصبح كيان الأنصار في عهد المهدية الجديدة، يمثل منظومة اجتماعية متكاملة هدفها: الانتصار لدين الله في كل الأمور والأحوال، وفي كل أوجه الحياة، فهي دعوة لامتثال القيم الإسلامية وتوظيفها في كل مجالات الحياة اليومية، وتوافق بين فقه الواقع المعاش، مع التشريعات الدينية، وأصبحت الأنصارية -نسبة لمن ينتسب لكيان الأنصار- تعد رتبة إيمانية يصل إليها الفرد المسلم من خلال إخلاصه في عباداته المفروضة عليه من الله[1].

وبني التكليف التعبدي والاعتقادي لدى الأنصار على ما جاء في آيتين من القرآن الكريم: آية تتعلق بأصل التسمية، مستمدة من قول الله تعالى: }يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا أَنْصَارَ اللَّهِ{[2]، ومن هنا تمسك الكيان بتسمية (الأنصار) لجماعتهم بشكل مجمل، وتسمية (الأنصاري) للفرد في كيان الأنصار، وتسمية (الأنصارية) لمجمل الكيان. وآية تتعلق بدرجة الإخلاص، مستمدة من قوله تعالى: }قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ{[3]. وبذلك رأى الأنصار أنهم كيان مسلم يمثلون رتبة دينية عالية، تبدأ برتبة الإسلام، ومن ثم رتبة الإيمان، وصولاً إلى رتبة الإحسان. على اعتبار أن الإحسان أعلى درجات اتباع الديانة الإسلامية، ومن هنا فإن «الأنصارية دعوة للإنسان للسير في درب الله، بالصدق، والإخلاص، والتجرد»[4].

تأسيس رابطة شباب الأنصار

الإشارات الأولى التي استطعنا الوقوف عليها عن تأسيس رابطة شباب الأنصار ذكرها عبدالرحمن المهدي قائلاً: «في سنة 1946م، حين بلغ النشاط السياسي أوجه وارتفعت حرارة الخصام بين الاستقلاليين والداعين لوحدة وادي النيل حتى كاد أن يحدث الانفجار في تلك السنة تحدثت مع ابني السيد عبدالله نقدالله[5] عن الطرق التي ننظم بها الأنصار، وأبديت له رغبتي في تكوين رابطة لشباب الأنصار»[6]. وهذا يؤيد ما سبق الإشارة إليه في أن الظروف السياسية التي مر بها السودان عند إتخاذ مصر وبريطانيا قرار إعادة النظر في اتفاقية عام (1936م)، بخصوص السيادة على

---

1 - إبراهيم، عبدالمحمود أبو، (2017)، يسألونك عن الأنصارية، أم درمان: منشورات هيئة شباب الأنصار، ص 30، 31.

2 - القرآن الكريم، سورة الصف، الآية 14.

3 - القرآن الكريم، سورة الأنعام، الآية 162.

4 - إبراهيم، يسألونك عن الأنصارية، ص 30، 31.

5 - عبدالله نقد الله (1915- 1979): سياسي سوداني يعد مؤسس رابطة شباب الأنصار، ومن مؤسسي حزب الأمة انتخب أميناً عاماً للحزب في 1964، وتقلد العديد من المناصب الوزارية، انظر: الصادق، سيرة ومسيرة، ج (1)، 306.

6 - المهدي، جهاد في سبيل الاستقلال، ص 48.

السودان، كان الدافع الأبرز وراء توجه عبدالرحمن المهدي لتشكيل تنظيم سياسي يخدم قضية المهدية الجديدة والمتمثلة بالمطالبة بالاستقلال التام وبناء الدولة الوطنية، كما أن هذا التوجه السياسي لتنظيم الأنصار في رابطة سياسية منظمة شكل سابقة أولى في التنظيم السياسي يُحسب لحزب الأمة، الذي اعتمد على الأنصار في دعم مرشحيه لأي انتخابات تجري في البلاد، ومدى تماسك الأنصار وإيمانهم بدعم توجهات عبدالرحمن المهدي يعد الطاقة المتجددة لزيادة صلابة موقف عبدالرحمن المهدي من الدعوة الاستقلالية التي نادى بها للسودان.

وحتى لا تكون رابطة شؤون الأنصار رابطة سياسية خالصة، وعرضة للتفكك والانقسام مع تغير التوجهات السياسية لأعضائها، أو تطورها تماشياً مع الظروف المستجدة في السودان، أخذ عبدالرحمن المهدي بعين الاعتبار عند تنظيمها أن تكون رابطة دينية، تهدف إلى تقوية الروح الإسلامية بين الشباب، وأن تكون هذه الرابطة العين الساهرة على حماية البلاد من تسرب الاتجاهات السياسية، والمفاهيم الاقتصادية، والعادات والأخلاق الاجتماعية الوافدة، التي من الممكن أن تنعكس آثارها الاجتماعية السلبية على الشعب السوداني[1].

وتم اختيار راية، ونداء، وشعار، وزي يمثل رابطة شباب الأنصار، فكانت الراية[2] مستطيلة الشكل طولها ضعف عرضها تتكون من ثلاثة ألوان الأسود في الثلث الأعلى، واللون البرتقالي في الثلث الأوسط، واللون الأخضر في الثلث الباقي، ويتوسط الراية هلال متجه للأعلى ويتوسط الهلال رمح اتجاهه للأعلى[3]، أما نداء الرابطة فهو «الله أكبر ولله الحمد» يستعاض به عن التصفيق والصفير في الاجتماعات والاحتفالات، والمناسبات المختلفة التي يحييها الأنصار[4]، أما الشعار الذي تبنته رابطة شباب الأنصار فهو «إفشاء السلام» في رمزية على تقوية أواصر المحبة والألفة بين أفراد الرابطة[5]، وابتكر عبدالله الفاضل المهدي زياً خاصاً بالأنصار يلبسونه أثناء العمل سماه «على الله» وهو عبارة عن ثوب مفصل بطريقة يتساوى فيها شكل الوجه والظهر، حتى يتمكن الشخص من لبسه على أي اتجاه أراد[6].

وإذا نظرنا إلى اتخاذ رابطة شباب الأنصار راية تختص بها، ونداءً يجمعها،

1 - المهدي، جهاد في سبيل الاستقلال، ص 48، 49.

2 - انظر ملحق رقم (7).

3 - مكاوي، البناء الاجتماعي للمهدية، ص 245.

4 - المهدي، جهاد في سبيل الاستقلال، ص 48.

5 - مكاوي، البناء الاجتماعي للمهدية، ص 245.

6 - محمد، صلاح الدين حسن حمد، (2004)، السيد عبدالله الفاضل المهدي 1895- 1966، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة الخرطوم، الخرطوم، السودان، ص 363.

وشعاراً يوحدها، وزياً يميزها، ندرك الصلة التي أُسست عليها رابطة شباب الأنصار، وأنها تأثرت بإرث الحركة المهدية، بصورتها الإحيائية، فقد كان محمد المهدي يعقد الرايات لأمراء الجيش والخلفاء، حتى استقرت في النهاية على الراية الزرقاء بقيادة عبدالله التعايشي، والراية الخضراء بقيادة علي ود الحلو، والراية الحمراء بقيادة محمد شريف، والراية البيضاء التي تعد راية القيادة وأسند أمر حملها لأخيه محمد عبدالله[1]، أما النداء الذي جمعهم وارتبط ارتباطاً وثيقاً بغاية المهدية فقد كان «الدين منصور»[2]، وكانوا قد اتخذوا الجبة المرقعة زياً خاصاً لهم[3].

الهيكل التنظيمي لرابطة شباب الأنصار

استدعت عملية تنظيم كيان الأنصار في وحدة مؤسسية أن يكون لهذه الرابطة هيكل تنظيمي يبين التقسيم الإداري والصلاحيات الوظيفية للأعضاء، ويبين الأدوار والمهام التي يتوجب تحقيقها، فكانت البداية مع تكوين رابطة شباب الأنصار عام (1946م)، وتطورت لاحقاً لتكون هيئة شؤون الأنصار للدعوة والإرشاد عام 1979م، وفيما يلي توضيح لأبرز مكونات الهيكل التنظيمي لرابطة شباب الأنصار، وفي الوقت ذاته سنبين وجه التطور أو التجديد الذي تبع ذلك بعد تكوين هيئة شؤون الأنصار للدعوة والإرشاد، على النحو التي:

أولاً: تشكيل الجماعة

تعد الجماعة نواة التكوين في رابطة شباب الأنصار، وأجاز دستور رابطة شباب الأنصار، واللائحة الداخلية لرابطة شباب الأنصار الصادرة بموجبه، أن ينضم لعضوية الجماعة كل شاب أنصاري بلغ عمره ثمانية عشر عاماً، وأن لا يتجاوز سن الأربعين عاماً، ويشترط للعضوية في الجماعة أن يأخذ العضو الجديد العهد على يد الإمام أو من ينيبه الإمام من وكلائه، ونص العهد على يد الإمام: «آمنت بالله ورضيت به رباً وبالإسلام ديناً وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم نبياً ورسولا، وبالإمام المهدي عليه السلام دليلاً وخبيراً وبك الصادق الأمين وسيلة لرب العالمين، عاهدتك على فرائض الإسلام والاستقامة، عاهدتك على السمع والطاعة فيما يرضي الله ورسوله وقراءة الراتب أو ما تيسر منه». أما إذا كان العهد على يد من ينيبه الإمام فيكون نص العهد: «آمنت بالله ورضيت به رباً

1 - أبو سليم، الحركة الفكرية في المهدية، ص 22.

2 - المهدي، جهاد في سبيل الاستقلال، ص 15.

3 - أبو سليم، أدوات الحكم والولاية، ص 49.

وبالإسلام ديناً وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم نبياً ورسولا، وبالإمام المهدي عليه السلام دليلاً وخبيراً وبالإمام عبدالرحمن الصادق الأمين وسيلة لرب العالمين، عاهدت الإمام على فرائض الإسلام والاستقامة، عاهدت الإمام على السمع والطاعة فيما يرضي الله ورسوله وقراءة الراتب أو ما تيسر منه»[1].

تعتبر البيعة عند أعضاء رابطة شباب الأنصار رابطة قوية، تربط بين الحركة المهدية بصورتها الوطنية الاستقلالية، وبين الحركة المهدية بصورتها الإحيائية، فالالتزامات التي توجبت على الفرد الأنصاري تحمله على الإيمان بالمهدية، وتُعتبر مضامين البيعة من الركائز الأساسية التي استقرت عليها المهدية الوطنية الاستقلالية، فهي تشمل الإيمان بالله وتوحيده، وإتباع رسوله، وتتضمن الإقرار بمهدية محمد المهدي، وتعترف بالمكانة الدينية لعبدالرحمن المهدي، وتدعو إلى الالتزام بأحكام الإسلام، وطاعة الإمام، والمواظبة على قراءة الراتب.

وبمقتضى هذا العهد يحق لكل ثمانية أفراد أن يشكلوا جماعة، ويترتب على هذا التشكيل ثلاث أمور إدارية وتنظيمية: أولها، اختيار مقدم للجماعة من بينهم، على أن يكون هذا الشخص قدوة حسنة لزملائه، وهذا الاختيار يعطي دليلاً على أهمية عنصر القيادة في الرابطة، حيث يترتب فيما بعد على مقدم الجماعة واجبات ومهام دستورية تقتضيها الإدارة التنظيمية للرابطة. ثانياً، يترتب على هذه الجماعة أن تُخطر رئاسة رابطة شباب الأنصار في أم درمان بواسطة وكيل الإمام الموجود في منطقتهم بتشكيلهم لجماعة أنصارية، ليتم تسجيل هذه الجماعة بشكل رسمي، وهذا بدوره يعطينا انطباعاً كافياً على أن كيانات الرابطة البشرية يتم إحصائها، وتحديد ذوات منتسبيها، وتوثيق بياناتها، بشكل مؤسسي وتنظيمي، وفق تسلسل إداري واضح. ثالثاً، ورود الرد الرسمي من رابطة شباب الأنصار بالموافقة على تشكيل الجماعة، والتي بدورها تزود الجماعة الجديدة بنسخة من دستور رابطة شباب الأنصار، واللائحة الداخلية لرابطة شباب الأنصار[2].

ومن أبرز التطورات التنظيمة التي شهدتها المرحلة اللاحقة على تنظيم كيان الأنصار تغيير الاسم من رابطة شباب الأنصار إلى هيئة شؤون الأنصار للدعوة والإرشاد عام 1979م، وسجلت رسمياً في سجلات وزارة الأوقاف والإرشاد في السودان تحت الرقم (56/ ب/ 92)[3]، وفُتح المجال لكل مسلم يؤمن بدعوة محمد المهدي بالانتساب للهيئة، وأصبح

---

1 - مكاوي، البناء الاجتماعي للمهدية، ص 246.

2 - مكاوي، البناء الاجتماعي للمهدية، ص 247.

3 - إبراهيم، عبدالمحمود أبو، (د.ت)، هيئة شؤون الأنصار للدعوة والإرشاد، أم درمان: منشورات هيئة شؤون الأنصار للدعوة والإرشاد، ص 1.

من أبرز أهدافها تسجيل أكبر عدد من الأنصار في مختلف مناطق السودان في الجمعية العمومية لهيئة شؤون الأنصار[1].

ثانياً: الفرقة

تكونت الفرقة وفقاً لدستور رابطة شباب الأنصار واللائحة الداخلية، من أربع جماعات من جماعات شباب الأنصار المشكلة في أي مكان تواجد فيه الأنصار، وحتى يكتمل شرط اعتبارها فرقة يجب أن تضيف لها عضواً ليصبح عدد أعضاء الفرقة ثلاثة وثلاثين عضواً، وتقوم بعد ذلك هذه الفرقة باختيار رئيساً للمقدمين الأربعة، وإذا وقع الاختيار على أحد المقدمين الأربعة للجماعات فإن على تلك الجماعة اختيار عضواً جديداً يدخل المجموعة ليبقى عدد الأعضاء ثمانية، وهذا الترتيب يُقصد منه أن يكون مجلس المقدمين مكون من أربع مقدمين برئاسة رئيس المقدمين، وأن تكون كل جماعة من ثمانية أعضاء، وأن لا يقل النصاب عن ذلك[2].

وعلى الرغم من أن نظام تكوين الفرق شكل نواة تأسيس المؤتمر العام لهيئة شؤون الأنصار للدعوة والإرشاد، إلا أنه تم الاستعاضة عنه بنظام تقسيم البلاد إلى أقاليم تخضع لمعايير خاصة لتحديد عددها وحدودها، وتكون المجموعات التنظيمية مكونة من عشرة أفراد يتم اختيار الرئيس من بينهم ويسمى رئيس العشرة[3].

ثالثاً: مجلس المقدمين

تكون هذا المجلس في رابطة شباب الأنصار من رئيس المقدمين في الفرقة، ومقدمي الفرق الأربعة[4]. وتطور في هيئة شؤون الأنصار للدعوة والإرشاد ليصبح مجلس رؤساء العشرات، وكل عشر مجموعات تصبح تحت قيادة رئيس المئة[5].

رابعاً: رأس المئة

في حال اجتمعت ثلاث فرق من الأنصار أو أكثر وزاد عدد أعضائها عن تسعة وتسعين شخصاً، وجب على مجلس المقدمين الاجتماع واختيار رئيساً للمئة، ويشترط

---

1 - هيئة شؤون الأنصار للدعوة والإرشاد، (د.ت)، الدليل الأساسي لهيئة شؤون الأنصار للدعوة والإرشاد، أم درمان: منشورات هيئة شؤون الأنصار للدعوة والإرشاد، ص 3.

2 - مكاوي، البناء الاجتماعي للمهدية، ص 248.

3 - هيئة شؤون الأنصار، الدليل الأساسي لهيئة شؤون الأنصار، ص 3.

4 - مكاوي، البناء الاجتماعي للمهدية، ص 248، 249.

5 - هيئة شؤون الأنصار، الدليل الأساسي لهيئة شؤون الأنصار، ص 3.

للترشح لهذا المنصب أن يكون العضو يجيد القراءة والكتابة، وملماً بعلوم الدين، وأن يكون قدوة حسنة في مجتمعه، وتسند لرئيس المئة رئاسة مجلس المقدمين للفرق، ويمنح حق استلام وحمل علم رابطة شباب الأنصار[1]. وهذا التنظيم بدوره تطور في مرحلة هيئة شؤون الأنصار، ليكون رؤساء المئات تحت قيادة رئيس الألف[2].

خامساً: الشعبة

إذا زاد عدد أعضاء الجماعات في أي قرية أو ناحية أو مدينة عن مئتي عضوٍ تتكون الشعبة، وفي هذه الحالة يجتمع رؤوس المئة ورؤساء مجالس المقدمين، والأعضاء ليشكلوا مجلس إدارة الشعبة والذي يتكون من سكرتير الشعبة، وأمين الصندوق، والمحاسب[3]. وتطور مجلس إدارة الشعبة ليحل محله مجلس الوكيل، والذي يتكون من سبعة رؤساء من رؤساء الألف، ويعمل مجلس الوكيل كلجنة تنفيذية لمعاونة الوكيل في تصريف مهامه في الإقليم المعني[4] والملاحظ هنا أن هيئة شؤون الأنصار مع توجهها إلى توسعة قاعدة المشاركة إلا أنها في الوقت نفسه عززت مكانة الوكيل في بنائها الهيكلي، ومنحته رمزية ومكانة اجتماعية وسياسية أكبر.

سادساً: مركز الرابطة

يمثل مركز الرابطة المقر الرسمي لرابطة شباب الأنصار، ومقر الرئاسة العامة للرابطة، ومركزه دار الذكرى في مدينة أم درمان، ومن أبرز مهامه حفظ البطاقات الخاصة بشباب الأنصار، وإصدار بطاقات العضوية لأعضاء الجماعات، وحفظ السجلات العامة للأعضاء، وحفظ الأعلام الخاصة بالرابطة[5]. وعلى الرغم من النص في الدليل التأسيسي لهيئة شؤون الأنصار للدعوة والإرشاد بأن يكون مقر الهيئة في أم درمان، إلا أنه أجاز إقامة مراكز في جميع الأماكن التي يوجد بها أنصار في مختلف مناطق السودان، وبلاد العالم[6].

سابعاً: المجلس الأعلى للرابطة

تكوّن المجلس الأعلى للرابطة من سكرتير عام الرابطة الذي يعين من قبل الإمام، وتسند له مهام التمثيل الرسمي للرابطة، وإصدار الأوامر والتعليمات لجميع الشعب

1 - مكاوي، البناء الاجتماعي للمهدية، ص 250.

2 - هيئة شؤون الأنصار، الدليل الأساسي لهيئة شؤون الأنصار، ص 3.

3 - مكاوي، البناء الاجتماعي للمهدية، ص 250، 251.

4 - هيئة شؤون الأنصار، الدليل الأساسي لهيئة شؤون الأنصار، ص 3.

5 - مكاوي، البناء الاجتماعي للمهدية، ص 252.

6 - هيئة شؤون الأنصار، الدليل الأساسي لهيئة شؤون الأنصار، ص 1.

والمجالس التابعة للرابطة، ويعاونه أربعة مساعدين يعينهم الإمام، يكون كل منهم مسئولاً عما يصدر له من أوامر خاصة بمجال اختصاصه في المجالات الدينية والثقافية والمدنية والرياضية والإدارة والشؤون المالية، وتسند للمجلس الأعلى مهمة تنمية الروابط بين الجماعات والشعب، ووضع الطرق العلمية التي تحقق أهداف وسياسات رابطة شباب الأنصار، بما يتفق مع نصوص دستور الرابطة، واللائحة الداخلية[1].

وفي هيئة شؤون الانصار للدعوة والإرشاد تم الاستعاضة عن تشكيل المجلس الأعلى للرابطة بتأسيس عدة مجالس شورية هي: المؤتمر العام، ومجلس الشورى، ومجلس الحل والعقد، واللجنة التنفيذية[2].

ومن خلال الاطلاع على الهيكل التنظيمي لرابطة شباب الأنصار تتضح لدينا الأصول الفكرية السياسية التي أُسست عليها الرابطة، فقد قامت على فئة الشباب التي تنحصر أعمارهم بين (18 – 40) عاماً، وهذا الجيل من الشباب لا تربطه علاقة الحنين القوية لماضي الحركة المهدية التي يرتبط بها جيل آبائهم، ولم يعتصر خواطرهم ألماً على احتلال أم درمان بعد معركة كرري ، أو معركة أم دبيكرات التي أنهت حكم خلافة الحركة المهدية بشكل نهائي، وهذه الإشارة تأتي صريحة في قول عبدالرحمن المهدي، الذي عرف حقيقة الظروف النفسية التي عاشها أنصار الحركة المهدية من الجيل الذي لم يقبل بالسياسة وسيلة للتفاهم أو استرداد الحقوق، حيث يقول في هذا الصدد: «عجز الرجال الذين تشربوا بمبادئ المهدية واكتملت شخصيتهم في عهدها من مجاراة الحياة في عهد الحكم الأجنبي فمنهم من حاول أن يقوم بثورة مسلحة مثل ود حبوبة ومنهم من انصرف كلياً عن الحياة الجديدة وقبع في داره منتظراً آخرته»[3].

أما الأصول السياسية للفكر السياسي للحركة المهدية، التي بقيت جذورها حية في تكوين رابطة شباب الأنصار، فيمكن تحديدها في المحافظة على مضمون تسمية الرابطة «بالأنصار»، والتنسيق الدائم والعمل المشترك مع وكلاء الإمام، ومضمون «البيعة»، والالتزام بـ «قراءة الراتب»، وارتباط رئاسة الرابطة «بالإمام» عبدالرحمن المهدي.

إن التسمية بالأنصار، وإن كانت تعرف بشكل عام أنصار كل مبدأ أو اتجاه

1 - مكاوي، البناء الاجتماعي للمهدية، ص 252.

2 - هيئة شؤون الأنصار، الدليل الأساسي لهيئة شؤون الأنصار، ص 3.

3 - المهدي، جهاد في سبيل الاستقلال، ص 36.

موقف، فإنها أصبحت في السودان اصطلاحاً سياسياً ارتبط بأنصار الحركة المهدية، وعن هذا قال عبدالرحمن المهدي: «قد كان هذا الاسم محجوراً علينا - في أوائل عهد الحكم الثنائي - نسبة لتسمية أصحاب المهدي به، إلا أنه كان ضرورياً لعدم إمكان التسمية بغيره»[1]، وللحفاظ على الدور الرقابي والتنظيمي لأدوات الإدارة والسيطرة التي استحدثها عبدالرحمن المهدي جعل عملية التنسيق للجماعات تبدأ من وكلائه المنتشرين في أقاليم السودان، وخصوصاً بعد سماح إدارة الحكم الثنائي لعبدالرحمن المهدي بإرسال وتعيين الوكلاء في غرب السودان ابتداءً من عام 1946م، بعد مدة طويلة من حظر إرسالهم أو تعيينهم في مناطق غرب السودان[2]، وبذلك تكوّن نظام إداري ودعوي متكامل، أحكم عبدالرحمن المهدي السيطرة على كل أطرافه. أما بخصوص حضور الدور الأساسي للإمام محمد المهدي مؤسس الحركة المهدية في نص البيعة التي يبايع بها أعضاء الرابطة عند الانضمام لأي مجموعة، فإنه يدل على تمسك رابطة شباب الأنصار بالمُثل والقيم الإسلامية والسياسية التي حرصت عليها الحركة المهدية بصورتها الإحيائية، فالبيعة من حيث الأصل عقد ملزم على الطاعة والنصرة، ولهذا وظف في النص عبارة «وبالإمام المهدي عليه السلام دليلاً وخبيرًا»[3]، وفحوى العبارة يعني التمسك بسيرة محمد المهدي دليلاً في السلوك والعمل، وتنفيذ أوامره واجتناب نواهيه وهذه تعاليم أساسية تضمنتها منشورات وإنذارات محمد المهدي.

وتضمنت البيعة التأكيد على ركن مهم آخر من الأركان السياسية للحركة المهدية بنسختها الإحيائية، وهو الالتزام بـ«قراءة الراتب أو ما تيسر منه»[4]، ويعد الراتب كما سبقت الإشارة إليه من أهم الأدوات التي ساهمت في تجانس الجماعة، وشحذ هممهم الأنصار لخدمة مقاصد الحركة المهدية، ولقدرته على تعميق الشعور الديني لدى الأفراد. أما فيما يتعلق بالإمامة فإنها ركن من أركان الفكر السياسي للحركة المهدية بنسختها الإحيائية، وركن من أركان التجديد السياسي للحركة المهدية بنسختها الوطنية الاستقلالية في عهد عبدالرحمن المهدي.

والملاحظة المهمة هنا، أن تأسيس رابطة شباب الأنصار كان في العام ذاته الذي توجهت فيه إدارة الحكم الثنائي في السودان والحكومة البريطانية لإعادة النظر في اتفاقية عام (1936م)، بين بريطانيا ومصر، الأمر الذي أشعل ثائرة الاستقلاليين

---

1 - المهدي، جهاد في سبيل الاستقلال، ص 159.

2 - كوكو، السيد عبدالرحمن وإعادة بناء الأنصار، ص 148.

3 - مكاوي، البناء الاجتماعي للمهدية، ص 246.

4 - مكاوي، البناء الاجتماعي للمهدية، ص 246.

للوقوف بوجه هذا الاتفاق، الذي بموجبه يخول مصر بسط سيادتها على السودان، فبدأت تتسرب من مصر الشائعات بأن الحكومة المصرية ستسحب لقب الباشاوية الذي منحته لعبدالرحمن المهدي، لأنه يعارض سياساتها تجاه الوحدة بين مصر والسودان، فارتأى الأنصار إطلاق لقب إمام على عبدالرحمن المهدي، لتقوية موقفه ودعمه معنوياً، وهذا الحدث ساهم في تضمين لقب الإمام في الدستور الأساسي لرابطة شباب الأنصار، والذي يظهر بوضوح في إسناد مهمة تعيين سكرتير عام الرابطة ومعاونيه الأربعة[1].

ومن جهة أخرى وصف عبدالرحمن المهدي قوة العلاقة بينه وبين شباب الأنصار بقوله: «لم تكن صلتي بشباب الأنصار صلة قيادية دينية سياسية فحسب، بل هي أيضاً صلة أبوية وإني أحس وأنا بينهم بجو كله صفاء وإخلاص وتحابب»[2].

هذا التكوين التنظيمي لرابطة شباب الأنصار، جعل منها مؤسسة ذات أبعاد: دينية، وشعبية، ووطنية في آن واحد، وتمكنت من أن تثبت وجودها في الساحة السودانية، فكانت تجمعاتها الشعبية خلال المناسبات الدينية والوطنية تعد الأكبر قياساً بتجمعات الطوائف السودانية الأخرى: كالختمية والهندية وغيرها[3]، وواصل كيان الأنصار مسيرته وفقاً للمنهجية التي انتهجها عبدالرحمن المهدي، وتفاعلوا مع توجهاته السياسية، حين قرر قبول مبدأ الحكم الديمقراطي، كنظام حكم يمكن من خلاله إدارة البلاد بعد الاستقلال، والاحتكام لرأي الأغلبية في المسائل المصيرية التي تمس سيادة السودانيين[4]، إذ جاء التصريح على لسانه حيال هذه القضايا بقوله: «فإنني أرحب بالجمهورية الديمقراطية نظاماً للحكم في السودان متى تم له استقلاله واسترد سيادته كاملة»[5]، وفي حديثة لزعماء الجبهة المعادية للاستعمار[6]، يقول: «... الخلاف المذهبي لا يعني شيئاً في هذا الطور من حياتنا السياسية، فنحن الآن تواجهنا مشكلة الاستقلال نفسه، فلنعمل سوياً لتحقيقه، ثم لنفترق بعد الاستقلال إذا رأينا

1 - أبو سليم، السيد عبدالرحمن، ص 133.

2 - المهدي، جهاد في سبيل الاستقلال، ص 49.

3 - المهدي، عبدالرحمن الصادق، ص 91.

4 - المهدي، الصادق الهادي، (1991)، صفحات من التاريخ السياسي للأنصار: مجزرة الجزيرة أبا الهجرة وأحداث الكرمك 1970، (د.م): (د. ن)، ص 70.

5 - المهدي، جهاد في سبيل الاستقلال، ص 112، 113.

6 - اطلق الحزب الشيوعي السوداني على نفسه اسم الجبهة المعادية للاستعمار، وكانت اهتماماتهم منصبة على التخلص من الاستعمار البريطاني، فيما لم تصدر عنهم إشارة عن الوجود المصري في السودان، للمظيد انظر: الكبيسي، تاريخ السودان السياسي، ص 170.

أن ذلك من مصلحة بلادنا»[1]. وكان شعار المرحلة الذي تبناه عبدالرحمن المهدي: «لا شيع ولا طوائف ولا أحزاب، ديننا الإسلام، ووطننا السودان»[2].

استمر التفاعل السياسي والجماهيري لشباب الأنصار مع الأحداث السودانية بفاعلية كبيرة حتى صدور قرار حل الأحزاب والجماعات السودانية بعد الانقلاب العسكري في 17 تشرين ثاني من عام 1958، بقيادة إبراهيم عبود[3]، والذي تضمن منع إقامة المظاهرات، والتجمعات السياسية، واعتبارها مظهراً من مظاهر خرق القانون[4]. وبعد قرابة الأربعة أشهر من هذا الانقلاب العسكري، توفي عبدالرحمن المهدي في 24 آذار عام 1959م[5]، وبوفاته دخل كيان الأنصار في مرحلة جديدة من مراحل التاريخ السياسي للحركة المهدية.

المهدية الديمقراطية المدنية

على الرغم من أن التوجه الديمقراطي في نظام الحكم السوداني رافق التطلعات السياسية لعبدالرحمن المهدي منذ إعلانه الرسمي بتبني حزب الأمة للتوجه الديمقراطي في الحكم، الذي أعلنه بشكل رسمي في 21 آب عام 1953م، من خلال رسالة وجهها إلى الشعب السوداني، قال فيها: «والآن وبعد أن تدارست الأمر مع قادة حزب الأمة وغيرهم من أعواني الاستقلاليين دراسة وافية، وتبين لنا أن خير البلد وسعادة بنيه وكمال وحدتهم والتفافهم حول راية استقلال بلادهم التام يحققه النظام الجمهوري، وحيث أن النظام الجمهوري الديمقراطي نظام أصيل في الإسلام، ديننا الديمقراطي السمح الحنيف، فإنني أرحب بالجمهورية الديمقراطية نظاماً للحكم في السودان متى تم له استقلاله، واسترد سيادته كاملة»[6]، إلى جانب دوره في تشكيل حكومات ديمقراطية حزبية في السودان منذ إعلان الاستقلال في 1 كانون الثاني عام 1956م، وحتى الانقلاب العسكري الذي تزعمه إبراهيم عبود عام 1958م، وإعلانه حل الأحزاب السياسية في السودان، إلا أن الدفاع عن الديمقراطية المدنية كان الهدف الأول وشعار المرحلة الجديدة التي دخلتها الحركة المهدية، الأمر

1 -المهدي، جهاد في سبيل الاستقلال، ص 125.

2 - المهدي، عبدالرحمن الصادق، ص 95، 96.

3 - إبراهيم عبود (1900- 1983م): رئيس هيئة الأركان في الجيش السوداني، وبالتعاون مع رئيس الوزراء السوداني عبدالله خليل تمكن من قيادة الانقلاب العسكري عام 1958، وأصبح رئيس جمهورية السودان (1958- 1964)، انظر: الصادق، سيرة ومسيرة، ج(1)، ص 298.

4 - بشير، تاريخ الحركة الوطنية في السودان، ص 269.

5 - المهدي، صفحات من التاريخ السياسي للأنصار، ص 90.

6 - طه، السودان للسودانيين، ص 178.

الذي دفعنا إلى إطلاق اسم المهدية الديمقراطية المدنية على هذه المرحلة من تطور الحركة المهدية التي بدأت في منتصف الخمسينيات من القرن العشرين.

واشتملت هذه المرحلة على الدور السياسي الذي قام به ثلاثة من قادة الحركة المهدية بعد وفاة عبدالرحمن المهدي، وهم الصديق المهدي، والهادي المهدي، والصادق المهدي.

أولاً: دور الصديق المهدي

ولد الصديق بن عبدالرحمن المهدي في حي ود نوباوي بمدينة أم درمان في عام 1911م، وتلقى تعليمه الأولي في خلوة الشيخ ود أحمد، في مسجد الإمام عبدالرحمن، المهدي بحي ود نوباوي، ثم التحق بالتعليم النظامي في أم درمان، ودخل كلية غوردون التذكارية، وتخرج منها بتخصص الهندسة المدنية في عام 1933م، وكان من أبرز المهام والمسؤوليات الإدارية التي تولاها إدارته لدائرة المهدي والتي تعد المؤسسة الاقتصادية لأعمال عبدالرحمن المهدي، وانتخب في عام 1949م، رئيساً لحزب الأمة[1].

وبعد وفاة عبدالرحمن المهدي في آذار عام 1959م، تزعم الصديق المهدي كيان الأنصار، إلى جانب بقائه رئيساً لحزب الأمة[2]، وعلى الرغم من قصر مدة توليه منصب إمامة الأنصار (1959- 1961م) إلا أن دوره السياسي في تطور الحركة المهدية بنسختها الديمقراطية المدنية، بدا واضحاً في مسارين متلازمين: مسار قاده بصفته رئيساً لحزب الأمة، وسيتم استعراض تفاصيل هذا الدور عند بحث أثر الفكر السياسي للحركة المهدية على حزب الأمة لاحقاً، أما المسار الثاني فهو المسار الذي قاده بصفته وارثاً لزعامة كيان الأنصار.

بدأت أول مظاهر تأثير الفكر السياسي للحركة المهدية في سياسة الصديق المهدي باكتسابه لقب الإمام الذي ناداه به الأنصار، ولم يلقبوه بلقب الخليفة، رغم أن لقب خليفة هو اللقب الذي كان من المفترض أن يطلق عليه، حسب ما ذكر عن ذلك في وصية والده عبدالرحمن المهدي[3]، لكن الحجة التي تعلل بها الأنصار هي الحاجة لتقوية موقفه أمام سلطة الحكم العسكري التي كانت تسيطر على مقاليد الحكم في السودان بعد انقلاب إبراهيم عبود في عام 1958م، مما اعطى الصديق

---

1 - المهدي، جهاد في سبيل الاستقلال، ص 84؛ بشير، الإمام الصديق عبدالرحمن المهدي، ص 4.

2 - المهدي، الصادق، (2015)، الديمقراطية في السودان عائدة وراجحة، (ط 2)، القاهرة: مكتبة جزيرة الورد، ص 95.

3 - لم يتمكن الباحث من الحصول على نسخة الوصية، أو العثور على مصدر يتضمن تفاصيلها.

المهدي مكانة دينية ومعنوية لا يمكن استشعارها مع لقب خليفة[1].

أما دوره السياسي في الدفاع عن نهج الحكم الديمقراطي المدني، فقد كان واضحاً منذ ظهور بوادر الاضطراب السياسي الذي تعرضت له البلاد نتيجة عدم تجانس الحكومة البرلمانية السودانية التي تشكلت بعد الانتخابات البرلمانية عام 1957م، وفاز فيها حزب الأمة، وشكل حكومة ائتلافية مع حزب الشعب الديمقراطي[2]، ونتيجة اختلاف الرؤى السياسية لكلا الحزبين، تعثرت العملية السياسية في البلاد، فاقترح الصديق المهدي في خطاب أرسله لوالده مؤرخاً في 5 تشرين الثاني عام 1958م، حل الحكومة الائتلافية، وتشكيل حكومة قومية تشترك فيها كل القوى والهيئات السودانية الفاعلة، لتجاوز المحنة السياسية التي وصلت إليها الحكومة الائتلافية، وتأجيل انعقاد البرلمان لحين تشكيل الحكومة الجديدة[3].

بارك عبدالرحمن المهدي قرار الانقلاب العسكري، ولم يعد أمام الصديق المهدي إلا قبول الأمر الواقع، واستمر هذا الحال حتى وفاة عبدالرحمن المهدي، وبعدها أعلن الصديق المهدي عن موقفه من الأوضاع السياسية بكل وضوح، ففي خطاب له في 29 تشرين الثاني عام 1960م، أرسله لمناطق السودان المختلفة أوضح فيه الأهداف الوطنية التي يسعى لتحقيقها لمصلحة الشعب السوداني، حيث قال: «إنكم أيها الأحباب تعلمون أن الانحلال الذي أصاب نظام الحكم البرلماني قد أدى إلى قيام الجيش وتسليمه زمام الحكم عسكريا منذ 17 نوفمبر 1958م، وعندما تولت قيادة الجيش حكم البلاد أيدها الإمام الراحل وأيدها المواطنون وذلك ليتسنى لها القيام بدورها الإصلاحي المؤقت ثم يعود الجيش لممارسة واجبه الوطني الأساسي في حماية البلاد ويعود الحكم وإدارة شؤون البلاد لرجال يوليهم الشعب ثقته بأسلوب جديد يضمن للبلاد تفادي أخطاء الماضي ويكفل للمواطنين الحرية التي هي عماد حكم الشورى الصالح ويكفل لهم الحياة الكريمة»[4]، وفي ذلك الخطاب أكد للأنصار أن منهجه في مواجهة الحكم العسكري قائم على إتباع الطرق السلمية، وأكد على ضرورة تجاهل الإشاعات التي تروج بين أوساط الناس، وحثهم على الصبر والهدوء[5].

وعلى الرغم من المحاولات المتكررة للصديق المهدي في مخاطبة الحكومة العسكرية بمذكرات تعبر عن الرغبة في تفرغ الجيش لمهمته الوطنية المتمثلة بحماية

1 - المهدي، عبدالرحمن الصادق، ص 89؛ أبو سليم، السيد عبدالرحمن، ص 134.

2 - دراسة تفاصيل الانتخابات وتشكيل الحكومة الائتلافية سيتم تناوله في الفصل الرابع من هذه الدراسة..

3 - المهدي، الصادق، (د.ت)، جهاد في سبيل الديمقراطية مطلب الأمة، أم درمان: منشورات حزب الأمة، الوثيقة رقم (1).

4 - وثائق حزب الأمة القومي، خطاب التعبئة للأقاليم 29/11/ 1960.

5 - (و. ح. ا. ق)، خطاب التعبئة للأقاليم 29/11/ 1960.

الوطن، وتشكيل هيئة قومية انتقالية لتمارس السلطة الحكومية، ووضع خطط ديمقراطية سليمة لإدارة البلاد، وإقرار قانون انتخاب عادل، ورفع حالة الطوارئ وكفالة الحريات العامة[1]، إلا أن الحكومة العسكرية برئاسة إبراهيم عبود لم تدع فرصة للضغط على الصديق المهدي والتضييق على كيان الأنصار إلا استخدمتها، وأصدرت تعليمات منعتهم بموجبها من إطلاق شعاراتهم، وتلاوة أناشيدهم، وارتداء الزي الخاص بهم، واستخدام راياتهم، وتوعدت من يخالف هذه التعليمات بأصرم العقوبات[2].

ولإدراك الصديق المهدي أن الحفاظ على القيم الدينية والأركان السياسية للحركة المهدية بنسختها: الإحيائية، والوطنية الاستقلالية، هي شعلة الأمل لكيان الأنصار وسبيلهم للمحافظة على وجودهم في ظل المحاولات التي قاوم بها الحكم العسكري للقضاء عليهم، استوجب منه حثهم على التمسك بقيم الحركة المهدية، من خلال منشور صدر عنه في 11 تموز عام 1961م، وضح من خلاله القيم السياسية التي آمن بها، ويرى أنها تمثل استمرارية المرحلة التي يمر بها كيان الأنصار، والحركة المهدية بصورتها الديمقراطية المدنية، التي يطمح لتحقيقها في ظل مواجهة الحكم العسكري القائم، وقد جاءت رؤيته للأركان السياسية والعقائدية للحركة المهدية في تلك المرحلة على الأسس التالية:

1. الإشادة بالحركة المهدية بنسختها الإحيائية التي أطلق شرارتها محمد المهدي، والثناء على دورها في استعادة الحكم الإسلامي من خلال تطبيق أحكامه الشرعية، وفي هذا المجال قال الصديق المهدي: «عندما انحرف المسلمون عن جوهر عقيدتهم فصاروا لا يتناهون عن منكر فعلوه ولا يتواصون بالحق هبت وسطهم دعوة الإمام المهدي تنادى بإحياء ما أندثر من إرشادات الكتاب والسنة»[3].
2. الإشادة بالدور الذي قام به جيل الآباء والأجداد من مناصرة الحركة المهدية، وبذل كل ما بوسعهم لإنجاحها، فأصبحت تضحياتهم رمزاً من رموز الافتخار الوطنية التي يتفاخر بها أبناء السودان عموماً، وأبناء الأنصار خصوصاً، وحيال ذلك قال: «فقام معه آباؤكم وأجدادكم وبايعوه بأموالهم وأنفسهم وأولادهم مستخفين بما أعترضهم من سلاح

1 - المهدي، جهاد في سبيل الديمقراطية، الوثيقة رقم (5).
2 - المصدر نفسه، الوثيقة رقم (15).
3 - (و. ح. ا. ق)، منشور من الإمام الصديق المهدي للأنصار بتاريخ 11/7/ 1961، انظر الملحق رقم (8).

الحكومة التركية معتمدين على سلاح الإيمان وسند الحق فصدقوا ما عاهدوا الله عليه حتى نصرهم الله فرفعوا راية الدين وحرروا البلاد من الدخلاء الظالمين»[1].

3. الإشارة لعمق قيم الحركة المهدية في نفوس الأنصار، وأن كل المحاولات التي قامت بها إدارة الحكم الثنائي لطمس معالم المهدية، لم تجدِ نفعاً، بل إن هذه المحاولات زادت الأنصار تمسكاً بهذه القيم، حيث قال: «إن عقيدة الأنصار التي دفعت بهم إلى بناء ذلك التاريخ العظيم هي القوة التي أدرك المستعمرون بأنه لا يستقر سلطانهم ولا يستمر استبدادهم إلا إذا محوها من الوجود وقد قال كتشنر: إنني قد حفرت للمهدي ولراتب المهدي ولخليفة المهدي حفرة عميقة ودفنتهم فيها وسأدفن معهم كل من تحدثه نفسه بالبحث عنهم»[2].

4. الإشادة بالدور التجديدي للحركة المهدية الذي قام به والده عبدالرحمن المهدي، وتمكنه من إعادة إحياء المهدية، وبناء المساجد ودور تحفيظ القرآن، وممارسة الشعائر التعبدية، والدعوة لوطنية الدولة، والعمل في سبيل تحقيق الاستقلال للسودانيين، وهذه الإشارة ترد بقوله: «فقد أراد الله أن يجتمع شمل الأنصار وأن تعود لهم الحياة فاجتمعت القبائل والتقت الجهات مرة أخرى فصار الأنصار ملء السمع والبصر يشيدون المساجد والخلاوي ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويحاربون التفرقة القبلية والعنصرية داعين الناس ليتركوا القبائل ليكونوا سودانيين ويتركوا الطرق ليكونوا مسلمين ويجتمعوا حول الاستقلال وينادوا بالسودان للسودانيين. وقد صدقوا في بيعتهم مع الإمام عبد الرحمن الصادق حتى نصرهم الله فنشروا إرشادات الدين وحققوا للبلاد حريتها واستقلالها»[3].

5. وعن دوره السياسي، وتوجهه الذي كان يطمح لتحقيقه، وأكد للأنصار أنه عازم على الدفاع عن الحكم الديمقراطي المدني في السودان، ووضع حد للسلطة العسكرية، واستعادة الحقوق والحريات للسودانيين، وأنه في قرارة نفسه لا يبحث عن السلطة والزعامة، وإنما يكفيه أن يتمكن السودانيين من حكم أنفسهم، بالطريقة التي يؤمنون بأنها تمثل مصالح

---

1 - (و. ح. ا. ق)، منشور من الإمام الصديق المهدي للأنصار بتاريخ 7/11/ 1961.

2 - (و. ح. ا. ق)، منشور من الإمام الصديق المهدي للأنصار بتاريخ 7/11/ 1961.

3 - المصدر نفسه.

البلاد، وتعود عليهم بالخير، فقال: «إنكم تسمعون إشاعات كثيرة وأخبار مختلفة فلا تلقوا لها بالاً وأعلموا أن هذه الإشكاليات والمنازعات مردها إلى اختلاف بين أبناء هذه البلاد حول نظام الحكم في البلاد وما دامت هذه البلاد ملكاً لجميع أبنائها فإننا نسعى ونسأل الله أن يرجح العقل على الغضب وأن ينفرج النزاع عن طريق الشورى لا عن طريق الفتنة. وإننا ندعو لأن يكون نظام الحكم على أساس شوري ومستمد من مبادئ الإسلام فيرضى عنه الله وتستقر بذلك الأمور وينقطع وجه الفتنة»[1].

6. أكد الصديق المهدي أن المرحلة التي عاشها كيان الأنصار، هي استمرار لمراحل الحركة المهدية، وأنهم حافظوا على أركانها السياسية، لهذا فقد اعتبر أن قراءة الراتب تمثل أبرز المشاعر التعبدية التي تحفظ روح الود والتعاطف بين أفراد الأنصار، وأنه يؤدي دوراً معنوياً كبيراً في التربية الروحية والجسدية لأبناء الأنصار، ويساعد في استقامة الفرد على تعاليم الإسلام وشعائره بشكل دائم، فقال: «إن في قراءتكم لراتب الإمام المهدي وفى اجتماعاتكم وفي مجالسكم وفي تنظيماتكم وفي شعائركم وأناشيدكم حفظ لروح الأنصارية وتنبيه لعقيدتكم وإيمانكم وابتعادكم عما في الحياة من مفاسد»[2].

7. أشاد الصديق المهدي بالأنصار، وأشاد بتسمية الأنصار التي تمثل عنوان رابطتهم وكيانهم الفريد، وذكرهم أن نداء «الله اكبر ولله الحمد» هو خير نداء يجمع أفراد الكيان الأنصاري، لما يمثله من تعظيم لله، والثناء عليه، في استشعار دائم لارتباطهم العقائدي الإسلامي، ولم يغفل الصديق المهدي الحديث عن راية الأنصار وذكرهم أن ألوانها مستمدة من رايات الحركة المهدية (الراية الزرقاء، والراية الصفراء، والراية الخضراء)، وحثهم على صيانة هذه الراية، وأنها تمثل رمزية استمرار كيان الأنصار، وارتباطه التاريخي، بالحركة المهدية، وما بذله الجيل الأول من الأجداد والآباء من تضحيات في سبيل إعلاء كلمة الحق والدين، وهنا قال: «واعلموا أيها الأحباب أن خير نداء ينادي به المسلم هو قوله الله أكبر ولله الحمد وأنكم سميتم الأنصار ..... وأن الراية ترمز لرايات المهدية الثلاث

1 - (و. ح. ا. ق)، منشور من الإمام الصديق المهدي للأنصار بتاريخ 7/11 /1961.

2 - المصدر نفسه.

.... فصونوها وقدروها احتراماً لتاريخكم وتقديرا لجهاد آبائكم»[1].

8. وفي ختام منشوره للأنصار، أشاد الصديق المهدي بجهود عبدالرحمن المهدي التنظيمية، التي أسفرت عن تأسيس رابطة شباب الأنصار، وحث على المحافظة على مبادئها وأهدافها، ودورها التربوي، وحث الجميع على إلحاق أبنائهم في صفوفها، لينشغلوا بما ينفعهم، ولا يكونوا عرضة لتلاطم أمواج الفراغ الذي لا يقود إلا للانحراف والفساد الاجتماعي والأخلاقي، وقال: «وأعلموا أن شباب الأنصار مجموعة نظمها الإمام الراحل للابتعاد بالشبان عن اللهو والفساد وعن المزاج الضار وعن العادات المحرمة وهدفها تقوية الروح بتقوى الله وتهذيب النفس بالاستقامة وخلق القدوة الحسنة وتثقيف العقل وتقوية الجسم بالتمرين. فاحرصوا على نشاطها ولتشغلوا أبنائكم عن الفعل الضار فإن الشباب والفراغ مفسدة للإنسان»[2].

وعلى الرغم من التضييق السياسي الذي تعرض له كيان الأنصار على يد الحكم العسكري ابتداءً من عام 1958م، إلا أن موقف الصديق المهدي كان ثابتاً من قضية مقاومة الحكم العسكري بالطرق السلمية، ورفض فكرة استخدام القوة في مواجهته[3]، وبقي المتنفس أمام كيان الأنصار يتمثل في قراءة الراتب، والمشاركة في الاحتفالات الدينية، وعندما لم تنفع الإنذارات الحكومية في ثني الأنصار عن نشاطهم، أقدمت القوات الحكومية في شهر آب من عام 1961م، بالتعرض للأنصار في احتفال المولد النبوي[4]، وأطلقوا النار على المحتفلين، فتسبب ذلك بمذبحة عرفت باسم حوادث المولد عام 1961م، وعلى أثر هذه الأحداث أصابت الصديق المهدي أزمة قلبية أودت بحياته في 2 تشرين الأول عام 1961م[5].

1 -المصدر نفسه.

2 - (و. ح. ا. ق)، منشور من الإمام الصديق المهدي للأنصار بتاريخ 11/7/ 1961.

3 - توماس، السودان موت حلم، ص 100.

4 - يشكل الاحتفال بذكرى المولد النبوي من كل عام مناسبة دينية عظيمة يحتفل بها المجتمع السوداني بمختلف طوائفه الدينية، وفي عهد حكم الحركة المهدية -1881 1898م، اقتصر الاحتفال بهذه المناسبة على أنصار الحركة المهدية، لأن الحركة المهدية حظرت الطوائف والطرق الصوفية، وخلال الحكم الثنائي -1899 1956م، عادت الحكومة لرعاية الاحتفال بهذه المناسبة، وتمكنت كل طائفة دينية من نصب خيامها احتفالاً بإحياء هذه المناسبة من جديد، وتمكن الأنصار من المشاركة في هذه الاحتفالات بعد أن استطاع عبدالرحمن المهدي من لم شملهم من جديد، واستمرت مشاركة كيان الأنصار في هذه الاحتفالات تحت ظل الحكومة السودانية، حتى وصول جعفر النميري للسلطة بانقلاب عسكري، وممارسته لحملات متعددة لاعتقال الكثير من الأنصار، الأمر الذي جعل الأنصار يرفضوا المشاركة في مناسبة المولد النبوي التي تقيمها الحكومة، وإنما أصبح لهم احتفالهم الخاص بهذه المناسبة، انظر: مكاوي، البناء الاجتماعي للمهدية في السودان، ص 119، 120.

5 - المهدي، جهاد في سبيل الديمقراطية، وثيقة رقم (16)، (17).

ثانياً: دور الهادي المهدي

ولد الهادي بن عبدالرحمن المهدي في عام 1918م، وتلقى تعليمه الأولي والأساسي في السودان، وأكمل تعليمه في بريطانيا وتخرج من كلية فكتوريا الجامعية بلندن، أتيحت له فرصة العمل الإداري من خلال إدارة دائرة المهدي، واختاره شقيقه الصديق المهدي في عضوية مجلس الشورى، الذي أوصى بتكوينه عند ساعة وفاته، لاختيار الإمام عن طريق الشورى، وإدارة شؤون الأنصار، وبعد وفاة شقيقه الصديق المهدي تقلد إمامة الأنصار في 3 تشرين أول عام 1961م، بناءً على إجماع مجلس الشورى الخماسي على تسميته إماماً للأنصار، حيث عُقدت له البيعة[1].

وشكلت وصية الصديق المهدي التي تم بموجبها مبايعة الهادي المهدي إماماً للأنصار أهم الوثائق السياسية في تاريخ الحركة المهدية، في نسختها الديمقراطية المدنية، إذ نصت الوصية على تحديد الأهداف السياسية العامة للحركة المهدية في تلك المرحلة، والتي تشمل الحرص على تحقيق «الحريات العامة، والديمقراطية، وحكم الشورى»، وأن عائلة المهدي في السودان لا تبحث عن مطالب ومصالح خاصة تحاول تحقيقها، وأنها تشكل جزءاً من البناء الاجتماعي السوداني العام، وأنها لا تكن أي عداوة لأحد من الناس، ويرد عن الصديق في نص الوصية قوله: «مطلبنا مطلب البلد كلها، هو: الحريات العامة، الديمقراطية، حكم الشورى. بيت المهدي ماله مطلب خاص، ما عنده عداء مع أي ناس»[2].

وتؤكد الوصية السابق ذكرها على التكوين النظامي لرابطة شباب الأنصار، وعلى الهدف الإسلامي لكيان الأنصار، المتضمن رفع راية الدين، والمحافظة على الصلات البينية القائمة على التحاب، والصداقة، بين مختلف أبناء كيان الأنصار، وأشار إلى ذلك قائلاً: «الأنصار نظام يسير على ما هو عليه بقوة لرفع لواء الدين. ابقوا عِشرة على الأحباب والأصدقاء»[3].

وتضمنت الوصية تشكيل مجلس شورى مكون من خمسة أشخاص، تسند له مهمة رعاية الشؤون الدينية والوطنية التي تخص كيان الأنصار، ويكون من صلاحيات هذا المجلس توفير الفرصة المناسبة للأنصار لاختيار الإمام بطريق الشورى، وجاء النص على ذلك بقوله: «يتألف مجلس شورى خماسي من السادة، عبد الله الفاضل المهدي، الهادي المهدي، يحيى المهدي، أحمد المهدي، الصادق

1 - المهدي، الديمقراطية في السودان عائدة وراجحة، ص 186.

2 - (و. ح. ا. ق)، وصية الإمام الصديق المهدي بتاريخ 10/2/ 1961، انظر الملحق رقم (9).

3 -(و. ح. ا. ق)، وصية الإمام الصديق المهدي بتاريخ 10/2/ 1961.

المهدي. ذلك المجلس يرعى أمورنا الدينية والوطنية بكلمة موحدة وعندما تلتفتوا لأمر اختيار الخليفة الذي يكون أماما يكون ذلك عن طريق الشورى بقرار الأنصار»[1].

واجتمع المجلس الخماسي فور وفاة الصديق المهدي، واختاروا الهادي المهدي إماماً للأنصار، وأُعلن الخبر للأنصار، وتمت مبايعة الهادي المهدي إماماً للأنصار يوم الثلاثاء في 3 تشرين الأول عام 1961م[2].

وجاءت حيثيات اختيار الهادي المهدي إماماً للأنصار بصورة لا تتوافق مع نص الوصية، لأن اختيار الإمام كان عن طريق المجلس الخماسي، وهذا المجلس لا يملك الشرعية في اختيار الإمام، بل مهمته توفير الفرصة المناسبة للأنصار لاختيار الإمام بطريق الشورى، وتفويض الأنصار باختيار الإمام بطريق الشورى لا يحدد أو يضع قيود أمامهم أن يكون الإمام من أعضاء المجلس الخماسي أو من غيرهم، أو حتى من غير بيت المهدي. ويؤكد على ذلك الإشارة التي أوردها أمين التوم في مذكراته، حيث قال: أن شيوخ الأنصار اجتمعوا بعد وفاة الصديق المهدي وكتبوا عريضة يطالبون فيها بتسمية الصادق الصديق المهدي إماماً للأنصار، وسُلمت هذه العريضة ليحيى المهدي، على اعتبار أنه أحد أعضاء المجلس الخماسي[3]، وتوجه شيوخ الأنصار لاختيار الصادق المهدي إماماً كان مدفوعا برغبة زعماء جبهة المعارضة للحكم العسكري[4]، والتي كانت على خلاف مع الهادي المهدي، وكانت ترى أن الصادق المهدي يمتلك الخبرة السياسية والثقافة الكافية التي تمكنه من تحقيق أهداف جبهة المعارضة، إلا أن موقف عبدالله الفاضل المهدي بصفته رئيس المجلس الخماسي رجحت كفة الهادي المهدي، ذلك لأنه رأى أن اختيار إمام الأنصار لا يجب أن يخضع لاعتبارات جبهة المعارضة، وأنه لابد أن يبقى خيار الأنصار وحدهم، إلى جانب أن اختيار الهادي المهدي للإمامة يعني الابتعاد عن قضية التوريث في إسناد هذا المنصب، فيما لو أصبح الصادق الصديق إماماً للأنصار[5].

سبقت الإشارة إلى أن الصديق المهدي طلب في وصيته تشكيل مجلس خماسي

---

1 - المصدر نفسه.

2 - (و. ح. ا. ق)، مجلس الوصية ولوائحه 1961.

3 - محمد، السيد عبدالله الفاضل المهدي، ص 335.

4 - على الرغم من النشاط المبكر للأحزاب السودانية المعارضة للانقلاب العسكري بزعامة إبراهيم عبود، إلا أن إجراءات العمل التنظيمي الموحد انطلق مع بداية شهر نيسان عام 1960م، حيث بدأت القوى السياسية السودانية توحد جهودها لمقاومة الانقلاب العسكري، وتم الاتفاق على تكوين جبهة المعارضة، التي أسندت لها مهام تنظيم المعارضة في إطار شعبي، وتكونت هذه الجبهة من حزب الأمة، والحزب الوطني الاتحادي، والإخوان المسلمين، والحزب الشيوعي، وبعض الشخصيات المستقلة، انظر: محمد، السيد عبدالله الفاضل المهدي، ص 327.

5 - محمد، السيد عبدالله الفاضل المهدي، ص 335، 336.

تكون مهمته رعاية الأمور الدينية والوطنية، وتوفير السبل الممكنة لاختيار الخليفة[1]، وهذا ما تم فعلاً فقد تكون هذا المجلس وتمكن قبل استكمال إجراءات دفن الصديق المهدي من إعلان اسم الإمام الجديد، ومبايعته بالإمامة، وأقر الإمام الجديد تشكيل هذا المجلس، وصدرت بموجب هذا القرار، اللوائح الناظمة لأعمال المجلس والتي من أهمها[2]:

1. يسمى هذا المجلس «مجلس الإمام»، وعرف أيضاً بمجلس الوصية.
2. يتولى الإمام رئاسة هذا المجلس.
3. واجبات المجلس محددة في مساعدة الإمام ليتمكن من القيام بمهامه على أفضل وجه يمكن من خلاله خدمة كيان الأنصار.
4. تحمل اجتماعات المجلس الصفة الرسمية، وتكون بصفة دورية، أو عند اقتضاء الحاجة شريطة أن تكون بموافقة الإمام.
5. يكون الحوار الديمقراطي أداة التعامل والتفاهم بين أعضاء المجلس، ويكتمل نصاب عقد الجلسة بحضور عضوين والإمام، وتكون كلمة الفصل بيد الإمام في حال الاختلاف أو التباين في وجهات النظر، وتكون القرارات بالإجماع وتصدر باسم الإمام.
6. يتم تعيين أمناء سر تنفيذيون للعمل في مجالات البلاد وشؤون الأنصار حسب الاختصاصات المالية، والاجتماعية، والدينية، والوطنية، ويعين المجلس أمين سر خاص لحفظ أجندته، ووقائعه، ومكاتباته، ومواعيده، وتحويل قراراته للجهات التنفيذية.

ومن خلال تحليل مضمون وصية الصديق المهدي، وتنفيذ وصيته بتكوين مجلس خماسي «مجلس الإمام» واختيار شخص الإمام، وعقد البيعة له، نستخلص الأركان الأساسية التي تمسكت بها الحركة المهدية عند نقل السلطة للإمام، فمفهوم الإمامة كان حاضراً في الوصية وجاء استخدام الصادق لفظ خليفة في الوصية للدلالة على الشخص الذي سيخلفه لا للدلالة على اسم المنصب الذي سيتولاه بدليل قوله «اختيار الخليفة الذي يكون إماماً»[3]، ومن هنا يمكن القول أن لقب الإمام استقر في الدلالة على زعيم الأنصار، والقضية الأخرى التي استقرت نتيجة اختيار شخص الإمام هي قضية البيعة، فجاءت البيعة من مجلس الإمام، بموجب

---

1 - (و. ح. ا. ق)، وصية الإمام الصديق المهدي بتاريخ 10/2/ 1961.

2 - (و. ح. ا. ق)، مجلس الوصية ولوائحه 1961.

3 - (و. ح. ا. ق)، وصية الإمام الصديق المهدي بتاريخ 10/2/ 1961.

الاتفاق والاختيار، واستقرت البيعة بمجرد مبايعة الأنصار للإمام بالمحبة والرضا والبقاء على العهد والتمسك بالعقيدة[1].

وشكل تكوين مجلس الإمام تطوراً مهماً في الفكر السياسي للحركة المهدية، التي أصبحت تعتبر أن التقاليد الديمقراطية تتطلب التشاور والتباحث، في رعاية شؤون الأنصار والابتعاد عن الفردية في اتخاذ القرارات، ولا شك أن تحقيق هذا الهدف هو من الأصول المهمة التي استطاع الصديق المهدي غرسها قبل وفاته، وتمكن الهادي المهدي من تنفيذها، بصفته الإمام، واستجابة مباشرة من أعضاء المجلس الذي حدده الصديق المهدي، للعمل الجماعي، خدمة لقضايا السودان عموماً، وكيان الأنصار خصوصاً.

ومع مسيرة التجربة في الحكم لم يبدِ الهادي المهدي الاهتمام اللازم بمناهضة النظام العسكري بقيادة إبراهيم عبود، لأنه لم يكن يضع أي اعتبار للقدرات القتالية عند الأنصار، بل إن جل اهتماماته كانت تصب في مصلحة تأمين الأنصار وتقديم حاجاتهم الاجتماعية على حاجاتهم السياسية، ويعتبر أن أسلوب المواجهة بالعنف مع النظام الانقلابي في غير المصلحة العامة للأنصار[2]، وهنا بدأت تظهر الخلافات بين الهادي المهدي ومجلس الإمام، ومرد هذه الخلافات يعود لثلاثة أسباب يمكن استنتاجها من خلال الخطاب الذي وجهه أعضاء مجلس الوصية للهادي المهدي في 6 تشرين أول عام 1964م، وكان أول هذه الأسباب: تراجع دور قيادات الأنصار في العمل الوطني لضعف دور الإمام في مساندة القضايا الوطنية، نتيجة الموقف السلمي من الحكم العسكري، وتزايد نشاط جبهة المقاومة. والسبب الثاني: تفكك الأنصار سياسياً؛ لعدم وضوح الرؤية السياسية للإمام بشكل واضح يمكن من خلالها توحيد كلمة الأنصار ومواقفهم تجاه القضايا الوطنية والقضايا الخاصة بكيان الأنصار. ثالثاً: تزايد نظرة الشك والريبة تجاه الأنصار من قبل المكونات السياسية السودانية المختلفة، بسبب ضعف الأداء السياسي للإمام ومن خلفه كيان الأنصار، أما الحلول المطروحة لتجاوز هذه العقبات السياسية في نظرهم يكون بإنشاء هيئة تعنى بشؤون الأنصار في المجالات السياسية والاجتماعية، تتولاها لجنة من أبناء المهدي، ويكون الإمام مسئولاً عن أمور الإمامة، وما يتعلق بها من بيعة، ورموز تتعلق بالجوانب

---

1 - (و. ح. ا. ق)، مجلس الوصية ولوائحه 1961.

2 - حاج حمد، محمد أبو القاسم، (1996)، السودان المأزق التاريخي وآفاق المستقبل -1966 1996، (ط2)، بيروت: دار ابن حزم، مجلد (2)، ص 348.

الدينية والروحية للأنصار[1].

أما التطور السياسي المهم والذي كان له أثر كبير على كيان الأنصار، وسياسة الهادي المهدي، فقد رافق الانقلاب العسكري الثاني الذي قام به جعفر النميري[2] في 25 أيار عام 1969م، والذي واجهه الهادي المهدي بالرفض منذ اللحظة الأولى، وقاد في النهاية إلى مواجهة مسلحة مباشرة بين القوات الحكومية، وكيان الأنصار، والتي عرفت بأحداث الجزيرة أبا في آذار عام 1970م، وهذه المواجهة المسلحة أعادت التأكيد على أهم ركنين من أركان الحركة المهدية، وتم إحيائهما من جديد: الركن الأول. الجهاد بالسلاح. أما الركن الثاني فهو الهجرة[3].

وأسفرت أحداث الجزيرة أبا عن مقتل (478) فرداً من كيان الأنصار، وجرح (1200) آخرين، وخلال اللحظات الأخيرة من الاشتباك المسلح عقد الهادي المهدي اجتماعاً بمجلس شورى الأنصار مساء 31 آذار 1970م، وأطلعه على الموقف العسكري، وحالة البطش الشديد بالأهالي من قبل القوات المسلحة الحكومية، فقرر المجلس أن يهاجر الهادي المهدي إلى أثيوبيا فوراً، فخرج من ساعته متوجهاً إلى الحدود، لكن تمكنت إحدى دوريات حرس الحدود السودانية من اعتراضه وقتلته، هو وبعض مرافقيه في الحادثة التي عرفت باسم حادثة الكرمك، نسبة للمنطقة الحدودية التي قتل بها الهادي المهدي وصحبه[4].

وكانت نتيجة أحداث الجزيرة أبا، احتلال الجزيرة من قبل القوات الحكومية، وهجرة الهادي المهدي إلى أثيوبيا، ثم قتله في الأول من نيسان عام 1970م، وتحفظت الحكومة على خبر مقتله، وفي الوقت نفسه كانت الحكومة الانقلابية قد ألقت القبض على الصادق المهدي وأودعته السجن، فكان مجمل الحال في السودان كئيباً على الأنصار، وعرفت هذه المرحلة من الوقت (1970- 1977) بمدة غيبة الإمام، وهنا يقصد بغيبة الإمام تعذر الحصول على معلومات تذكر عنه، أو إقرار الحكومة بقتله وتحديد مكان دفن جثمانه، فأصبح الأنصار في حالة من فقد زعامتهم، أسفرت في النهاية إلى هجرة الكثير من الأنصار فراراً من بطش القوات الحكومية إلى أثيوبيا، وليبيا، حيث

1 - (و. ح. ا. ق)، خطاب أعضاء مجلس الوصية للإمام الهادي، أكتوبر 1964.

2 - جعفر النميري: ولد في منطقة دنقلا الواقعة في شمال السودان بقرية ود نميري، عام 1930م، وبعد إنهاء دراسته الثانوية التحق بالكلية الحربية وتخرج منها عام 1952م، برتبة ملازم ثانٍ، التحق بعدد من الدورات العسكرية في مصر والولايات المتحدة الأمريكية، وتمكن من الإعداد لانقلاب عسكري أطاح بحكومة محمد أحمد محجوب في 25/5/1969، انظر: العباسي، سرحان غلام حسين، (2011)، التطورات السياسية في السودان المعاصر -1953 2009 دراسة تاريخية وثائقية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 220.

3 - المهدي، صفحات من التاريخ السياسي للأنصار، ص 45.

4 - المهدي، صفحات من التاريخ السياسي للأنصار، ص 45، 50.

شكلوا معسكرات تدريبية لتأسيس معارضة سياسية وعسكرية لنظام جعفر النميري[1]، وحيث أن العناصر الإدارية والتنظيمية لهذه التشكيلات العسكرية لا تقتصر على كيان الأنصار في جانبها الإداري والتنظيمي والبشري فسيتم الحديث عنها في أثر الفكر السياسي للحركة المهدية على حزب الأمة، من خلال دوره في الجبهة الوطنية المتحدة.

ثالثاً: دور الصادق المهدي

بدأ النظر في قضية خلافة الهادي المهدي بعد مقتله، في إشارة يفهم منها تسرب خبر مقتله رغم عدم إعلان الحكومة ذلك الخبر رسمياً، وكانت الاحتمالات محصورة بثلاثة أشخاص من بيت المهدي، الأول هو ولي الدين بن الهادي المهدي، وكان موقف الصادق المهدي المعارض لهذا الاختيار حاسماً في منع وصوله لمنصب الإمامة، أما الخيار الثاني فكان ترشيح أحمد عبدالرحمن المهدي، وهذا الاختيار كان مفضلاً عند جعفر النميري، لكنه لم يلق القبول الكافي لدى شيوخ ووجهاء كيان الأنصار، وكان الخيار الثالث في تولي الصادق المهدي لهذا المنصب، إلا أن ظروف اعتقاله منعت من إعلان توليه لهذا المنصب، لذلك بقي منصب الإمامة شاغراً لعدم ملائمة الظروف لحسم الخلاف حياله[2].

وسأورد هنا وجهة نظر غراهام توماس (Graham Thomas)[3] عن قضية خلافة الهادي المهدي، وهذه الرواية تعتريها بعض التناقضات مع الواقع، فغراهام توماس تدفعه ميوله السياسية لممالأة الصادق المهدي بحكم الصداقة التي تجمعهما، ثم لأن غراهام شخصياً يرى أن الصادق المهدي على قدر من الثقافة والحنكة السياسية التي تؤهله لمنصب الإمامة، بما يفوق إمكانيات منافسيه، وفي الطرف المقابل يقول أحمد عبدالرحمن المهدي: أن علاقته مع نظام جعفر النميري لم تكن علاقة جيدة، حتى أنهم اعتقلوه أكثر من مرة، كان آخرها عام 1976م، وأنه تمكن من القيام بدور مهم في تطوير كيان الأنصار بعد الضرر الذي لحق به نتيجة حوادث الجزيرة أبا عام 1970م، وتربطه بالأنصار البيعة على الإمامة، ووقف موقف متعقل من سلطة الحكم العسكري في البلاد التي يقودها جعفر النميري حيث قال: «ينبغي أن نستفيد

---

1 - المهدي، صفحات من التاريخ السياسي للأنصار، ص 58، 104.

2 - توماس، السودان موت حلم، ص 138.

3 - غراهام توماس: موظف بريطاني عمل في مكتب السكرتير الإداري لدى حكومة الإدارة الثنائية في السودان، جمعته صداقة بالعديد من السياسيين السودانيين، وربطته علاقة صداقة خاصة بعبدالرحمن المهدي وأبنائه، وحفيده الصادق المهدي، كتب عن السودان كتاب السودان موت حلم، والكتاب الآخر السودان: الصراع من أجل البقاء، توفي عام 2002، انظر: الصادق، سيرة ومسيرة، ج (1)، ص 302.

من رصيد العبر والدروس الماضية في رسم سياساتنا وتأمين خطانا لتحقيق أهدافنا الوطنية المنشودة والقضية ليست قضية مهادنة أو مصادمة وإنما قضية الطريق الأمثل الذي ينبغي سلوكه والسياسة الأصح التي يجب إتباعها، أولاً لتفادي قيام الديكتاتوريات العسكرية، وثانياً لمعالجة واقعها متى ما قامت كذلك وفقاً لما يراعي ظروف البلاد ويجنبها المخاطر والهلاك»[1].

وهذا الموقف المتوازن لأحمد المهدي من الحكم العسكري مكن الأنصار من المحافظة على مسجد عبدالرحمن المهدي، الذي يعد أشهر مساجد الأنصار في منطقة الملازمين بحي ودنوباوي في أم درمان، والذي يحوي أيضاً ضريح عبدالرحمن المهدي، مما عزز من مكانة أحمد المهدي عند الأنصار[2]، وهذا الموقف لا يعني بالضرورة تقارب بين عبدالرحمن المهدي والسلطات الحكومية، ولكن يمكن تفسيره من وجهة النظر الحكومية على أنه تحمل أخف الضررين، فضرر أحمد المهدي لا يقاس بالضرر الذي يمكن أن يحدثه الصادق المهدي بالسلطات الحكومية.

وهنا لابد من العودة لوصية الصديق المهدي، في محاولة منا لتحديد أسس اختيار الإمام، فقد تضمنت الوصية تعيين مجلس خماسي، مكون من السادة عبدالله الفاضل المهدي، والهادي المهدي، ويحيى المهدي، وأحمد المهدي، والصادق المهدي، وهذه الشخصيات تمثل ثلاثة أجيال في بيت المهدي، فعبدالله الفاضل المهدي ابن شقيق عبدالرحمن المهدي، وهو حفيد محمد المهدي، بينما الهادي المهدي ويحيى المهدي وأحمد المهدي فهم أبناء عبدالرحمن المهدي، أما الصادق المهدي فهو حفيد عبدالرحمن المهدي وابن الشقيق لكل من الهادي ويحيى وأحمد المهدي.

وهذا التركيب للمجلس الخماسي يعطينا انطباعاً بأن أي عملية تصويت داخله بخصوص اختيار الإمام ستكون محسومة لأحد أبناء عبدالرحمن المهدي، وحيال ذلك سيكون من المنطق إعطائها للابن الأكبر وهو الهادي المهدي، ومن هنا جاء الفهم الذي تمسك به أبناء عبدالرحمن المهدي أن الإمامة في أبناء عبدالرحمن المهدي، تصلهم حسب أكبرهم سناً، فسيتولاها الهادي المهدي، ويخلفه يحيى المهدي، ومن بعده أحمد المهدي، ومن هنا أيضاً جاءت حجة الصادق المهدي بأن تشكيل هذا المجلس يعني القيام بوظيفة محددة، وهي اختيار الإمام بالشورى، وعن طريق انتخابه من الأنصار، وهذا توظيف حرفي لنص الوصية «وعندما تلتفتوا لأمر اختيار الخليفة

---

1 - صحيفة البيان الإماراتيه، أحمد المهدي يلتزم النص مع البيان: علاقتي بالصادق عادية وحكاية توترها إشاعة، 17 كانون أول 1998، انظر الرابط:

.)https://www.albayan.ae/one-world/1998-12-17-1.1021559. (15-5-2020

2 - مكاوي، البناء الاجتماعي للمهدية في السودان، ص 188.

الذي يكون إماماً يكون ذلك عن طريق الشورى بقرار الأنصار»[1].

فإلى أي مدي أسهم اختلاف تفسير الوصية لقضية اختيار الإمام وفق تركيبة المجلس الخماسي في تماسك كيان الأنصار، وعدم تفرقه لفريق يتبع وجهة النظر التي استقاها الهادي المهدي وأشقاؤه، وفريق يتبع وجهة النظر التي كيّفها الصادق المهدي، الذي هو ابن الإمام، وحفيد الإمام، وابن شقيق الإمام؟

لقد صدر قرار المجلس الخماسي بإقرار الإمامة للهادي المهدي في (3 تشرين أول 1961م)، وتمت له البيعة، وهنا انطبق تفسير جيل أبناء عبدالرحمن المهدي على وصية الصديق المهدي، ولكن بدعم من عبدالله الفاضل المهدي، الذي أدرك في وقت مبكر أن محاولة إخراج الإمامة من بين أبناء عبدالرحمن المهدي سيكون مصيرها الفشل، لأنهم ثلاثة أشقاء في المجلس مقابل اثنين من أصل خمسة أعضاء، وأي ميول عاطفية تجاه الصادق المهدي لن تكون محل ترحيب، ثم أن موقفه من استقلالية القرار في اختيار الإمام، وحصرها في الأنصار، وإبعاد نفوذ جبهة المقاومة الوطنية التي سبق أن اشرنا إليها مبرر مقبول للحفاظ على هيبة كيان الأنصار.

وفي هذه الحالة يكون الهادي المهدي محاطاً بفريقين: فريق الأشقاء، الذين لم يعد لهم أي تأثير في قضية الإمامة على الهادي المهدي بعد أخذ البيعة منهما، ثم أن نشاطهم السياسي مهما تنامى فلن يكون على خط صدام مع سياسات الهادي المهدي. أما الفريق الثاني، فهو فريق قوي ومؤثر، فعبدالله الفاضل المهدي يعد أكبر أحفاد محمد المهدي على قيد الحياة، وهو سياسي متمرس، وله ثقله ووزنه في المجتمع السوداني عموماً، ولدى شيوخ كيان الأنصار خصوصاً، وتربطه علاقات صداقة قوية مع كل حلفاء الأنصار في السودان، ويمتلك قدرة سياسية مؤثرة في حزب الأمة، والشخص الثاني في هذا الفريق هو الصادق المهدي، وهو شاب سياسي طموح، ويمتلك خبرة تؤهله لمنافسة الهادي المهدي، وتميل إليه بعض شيوخ وشباب الأنصار، لأنهم يروا أنه الشخص القادر على تجاوز المرحلة السياسية التي تمر بها البلاد تحت الحكم العسكري، لكن العائق الوحيد الذي كان يشكل حجر العثرة أمامه، هي قضية صغر سنه، فعمر حينئذ لم يبلغ السادسة والعشرون عاماً.

وعند بلوغ الصادق المهدي سن الثلاثين عاماً في عام (1966م)، كانت أول مواجهة سياسية بينه وبين الهادي المهدي، والتي نتجت عن مطالبته الإمام بالتفرغ لشؤون الأنصار ورعاية الشؤون الدعوية والاجتماعية لكيان الأنصار، وترك العمل السياسي لصالح المكتب السياسي لحزب الأمة، الذي أصبح هو يتولى رئاسته، وتمكن

1 - (و. ح. ا. ق)، وصية الإمام الصديق المهدي بتاريخ 2/ 10/ 1961.

من خلال ممارسة ضغوطه السياسية على الهادي المهدي من إسقاط الحكومة التي ترأسها محمد أحمد محجوب[1] المدعومة من الهادي المهدي في تموز عام 1966م، والتي تكونت من ائتلاف بين حزب الأمة، والحزب الاتحادي الديمقراطي[2].

ومما يجعلنا نرجح أحقية الصادق المهدي بالإمامة وتزعم حزب الأمة بعد الهادي المهدي وتقديمه على أحمد المهدي، نص الاتفاق الذي تم بموجبه توحيد حزب الأمة الذي عقد في نيسان عام 1969م، فقد جاء في نص بيان التوحد: «يلي السيد الإمام الهادي المهدي في سلم مناصب الحزب العليا السيد الصادق المهدي بحكم انتخابه السابق ليمارس جميع صلاحيات رئيس الحزب، ويباشر مسؤوليات الأمانة العامة، ويتولى رئاسة الجهاز التنفيذي في أي حكومة يؤلفها حزب الأمة أو يشترك فيها، وهو يؤدي هذه الأعباء بتفويض من السيد الإمام الهادي ومن أجهزة الحزب ويكون خاضعاً لمحاسبة تلك الأجهزة»[3].

فهذا النص الذي تم إقراره بالإجماع في حياة الهادي المهدي، يحسم الخلاف ويؤهل الصادق المهدي لتسلم الزعامة في كيان الأنصار، سيما وأن دستور الحزب يقر بأن زعيم الحزب هو إمام الأنصار، بموجب حق الرعاية للحزب، وهذا هو المسوغ القانوني لنزع الخلاف على الزعامة، ولا يشوب هذا المسوغ قرار الحكومة الانقلابية حل الأحزاب السياسية، فالبنية السياسية للأحزاب بقيت صامدة رغم قرار الحل، بدليل ممارستها لنشاطها في جبهة المعارضة التي ضمت العديد من الأحزاب السياسية السودانية، واستهدفت مقاومة الانقلاب بالقوة.

وبالعودة إلى موضوع دور الصادق المهدي في تطور كيان الأنصار نجد أنه بدأ في عام 1979م، بإحداث تطورات جديدة على الفكر السياسي للحركة المهدية بصفته قائداً للأنصار[4]، وكانت الانطلاقة من تأسيس هيئة شؤون الأنصار، لتكن مؤسسة إسلامية دعوية تلم شمل الأنصار وتوحد كلمتهم، وتعبر عن منهجهم وطريقتهم، وتعمل على مأسسة عملهم بدلاً من التعامل بعفوية وتلقائية وأبوية مع الأحداث

1 - محمد أحمد محجوب (1908- 1976): سياسي سوداني وأديب وشاعر ومحامي، انتسب لحزب الأمة عام 1956، وشغل عدة مناصب وزارية ثم رئيساً للوزراء، وكان من أبرز العناصر الفاعلة في حزب الأمة جناح الإمام، انظر: الصادق، سيرة ومسيرة، ج (1)، ص 309.

2 - المهدي، صفحات من التاريخ السياسي للأنصار، ص 90، 92.

3 - (و. ح. ا. ق)، بيان توحيد حزب الأمة وعودة الصفاء إلى صفوفه، ابريل 1969.

4 - لم يتول الصادق المهدي منصب إمام الأنصار إلا في عام 2002 بعد انعقاد المؤتمر الأول العام لهيئة شؤون الأنصار، ومبايعته إماماً من قبل مجلس الحل والعقد، والذي يعتبر الجهة المخولة بمبايعة الإمام وفقاً لمبدأ الشورى، الذي نصت عليه وصية الصديق المهدي، انظر: إبراهيم، عبدالمحمود أبو، (د.ت)، هيئة شؤون الأنصار النشأة والتطور، أم درمان: منشورات هيئة شؤون الأنصار، ص 3.

والمتغيرات التي يمر بها كيان الأنصار[1].

وهذا التطور الذي قاده الصادق المهدي، أدخل الحركة المهدية في مرحلة جديدة من مراحل تطورها، سنطلق عليه اصطلاحاً اسم «المهدية الوظيفية»، فعلى الرغم من أن الصادق المهدي يرى أن كل مراحل تطور الحركة المهدية يمكن إضفاء صفة الوظيفية عليها، حيث قال: «وأكدنا أن دعوته ـ يعني محمد المهدي ـ هي مهدية وظيفية استجابة للحاجة للخلاص وإحياء الملة ...»[2]، إلا أننا نرى أن إطلاق معنى الوظيفية على مراحل التطور السابقة للحركة المهدية هو استخدام لغوي يراد منه التأكيد على أن شعار المرحلة كان يوجب القيام بوظيفة مخصصة، ففي عهد محمد المهدي كانت وظيفة الحركة إحياء الدين في النفوس، وتطبيقه في المعاملات، بينما وظيفة المهدية في عهد عبدالرحمن المهدي كانت تعزيز القيم والمفاهيم الوطنية والسعي لتحقيق الاستقلال، في حين أن عهد الصديق المهدي والهادي المهدي تطلب من الحركة المهدية أن تقوم بوظيفة الدفاع عن الحكم وفقاً للمبادئ الديمقراطية والصبغة المدنية، وهذا التوظيف اللغوي للكلمة جائز ومعبر عن المضمون، لكن استخدام كلمة الوظيفية ياتي بصفتها مصطلح سياسي، لا مفردة لغوية، وأن هذا المصطلح السياسي تطور استخدامه، ليكون اسم مركب يجمع المهدية بروحانيتها وفكرها السياسي، وبين الدور الفاعل الذي استمرت بالعمل فيه في طور مسيرتها على الأقل منذ تولي الصادق المهدي لزعامة كيان الأنصار، وبذلك يكون المصطلح السياسي المعبر عن تطور الحركة المهدية في عهد الصادق المهدي هو مصطلح المهدية الوظيفية.

المهدية الوظيفية

مع إعلان الصادق المهدي تأسيس هيئة شؤون الأنصار في عام (1979م)، ووضع الدليل التأسيسي لها واختيار أميناً عاماً لها، وإقرار هيكل تنظيمي يتكون من أربعة أجهزة هي: المؤتمر العام، ومجلس الشورى، ومجلس الحل والعقد، واللجنة التنفيذية، بدأت تتبلور ملامح المرحلة الجديدة للحركة المهدية[3]، من خلال سعيها في أداء الوظيفة التي تتطلبها المرحلة، حيث كان الأنصار ينشدون تحقيقها في هذا العهد، فهي منبثقة من رؤيتهم السياسية القائمة على الاحتفاظ بالموروث القيمي والأخلاقي للحركة المهدية، وبما يتماشى مع التطور الحضاري في السودان، وهذا ما يميز هذه

1 - إبراهيم، هيئة شؤون الأنصار النشأة والتطور، ص 3.

2 - المهدي، الصادق، (2008)، المهدية في الماضي والحاضر والمستقبل، أم درمان: منشورات هيئة شؤون الأنصار، ص 12.

3 - إبراهيم، هيئة شؤون الأنصار النشأة والتطور، ص 2.

المرحلة من مراحل تطور المهدية الوظيفية عن المراحل السابقة.

إن القيمة الأولى التي حرصت المهدية الوظيفية على تعزيزها في نفوس الأنصار، هي القيام بصحوة ثقافية وقراءة متجددة للنصوص الشرعية، هدفها إعمال التفكير والتبصر العقلي في كل مجالات الحياة، واعتماد الوحي والإلهام كمصدر من مصادر المعرفة للأمور الغيبية، أو تلك الأمور التي لا يمكن للعقل الكشف عن مكنوناتها، مع التمييز بين مصادر التشريع (القرآن والسنة)، وإعطاء قضية قطعية الثبوت وقطعية الدلالة في الأحكام الوزن الحقيقي لها، ومراعاة مقاصد الشريعة في تشريع الأحكام، لتوفير بيئة مناسبة للتعايش بين المذاهب الإسلامية[1].

ومن هنا يأتي التأكيد على أن الخطوة الأولى للبعث الإسلامي في أدبيات المهدية الوظيفية، تبدأ من الفهم الصحيح للإسلام، والقدرة على تقديمه للناس بأسلوب سهل، وخالٍ من التعصب والتشدد، وأن الأحكام الملزمة في التشريع الإسلامي، هي تلك الأحكام التي اكتسبت صفة قطعية الثبوت وقطعية الدلالة، في معنى يفهم منه أن كل نص شرعي جاء بحكم محدد وواضح يدل على الحالة مدار البحث بكل تفاصيلها، بدون أي شبهة أو تفسير متعدد؛ فإن الحكم يكون ملزم التنفيذ في هذا الموضع، أما إذا تعددت التفسيرات، وتباينت الاتجاهات في التحليل والفهم، فإن المجال يتسع للاجتهاد وإمكانية مراعاة الظروف في تقدير الحكم[2].

أما القيمة الثانية التي سعت المهدية الوظيفية إلى تحقيقها؛ فهي تعزيز قيم حقوق الإنسان، المتضمنة لمبادئ العدالة، والمساواة، والكرامة، والحرية، والسلم، وإيلاء مسألة معاملة المرأة الأهمية المطلوبة على اعتبار أنها مكون مهم من مكونات المجتمع[3]، واعتبار غير المسلمين إخوة في الإنسانية، من الواجب التعاون معهم في القضايا الإنسانية، ومعاملتهم بالحسنى، واتخاذ أسلوب الحوار أداة للتفاهم معهم، وتعزيز سبل التعايش السلمي معهم[4].

وركزت القيمة الثالثة على محاولة إيجاد أساس راشد للحوكمة، ينبثق عنه نظام تعاهدي، يمكن من خلاله لم شمل كلمة الأمة الإسلامية، في ظل تعذر إقامة وحدة دولية تجمع دول العالم الإسلامي[5]، وإيجاد نظام حكم عادل يمكن من خلاله تحقيق قضايا المشاركة والمسائلة، والشفافية، وسيادة حكم القانون، وعدم

1 - المهدي، المهدية في الماضي والحاضر والمستقبل، ص 14، 16.

2 - إبراهيم، عبدالمحمود أبو، (د.ت)، المرتكزات الفكرية للدعوة المهدية، أم درمان: منشورات هيئة شؤون الأنصار، ص 5، 8.

3 - المهدي، المهدية في الماضي والحاضر والمستقبل، ص 17.

4 - إبراهيم، المرتكزات الفكرية للدعوة المهدية، ص 7.

5 - المهدي، المهدية في الماضي والحاضر والمستقبل، ص 18.

التمسك بأي نظام حكم يعزز سيطرة الفرد المطلقة[1]، وحيث أن نظام الحكم الديمقراطي هو النظام الذي يقوم على النيابة في الحكم، والفصل بين السلطات التشريعية، والتنفيذية، والقضائية، ويسمح بسلمية تداول السلطة، ويحقق الرقابة على المسئولين، تبنت المهدية الوظيفية العمل به كنظام صالح للحكم في السودان، وجعلت من بين أهدافها الدفاع عنه وتطبيقه في مؤسسة الحكم[2].

أما القيمة الرابعة فنصت على إقامة العلاقات الدولية وفقاً للمعاهدات والاتفاقيات الدولية، المنظمة على أسس ومبادئ الأمم المتحدة، والتخلي عن فكرة تقسيم العلاقات الدولية وفق رؤية أرض السلام، وأرض الحرب، ونبذ فكر التكفير للمخالفين في العقيدة الدينية والسياسية[3].

وعلى الرغم من الاندفاع الكبير في المجال التنظيمي لكيان الأنصار، إلا أن ظروف سيطرة العسكريين على الحكم وتولي جعفر النميري السلطة في البلاد في عام (1969م)، لم تمكن الصادق المهدي وهيئة شؤون الأنصار من انتخاب واختيار أجهزة الهيئة، مما اضطرهم للاستعاضة عنها باختيار مجلس للشورى تكوّن من: أبناء المهدي، وأبناء الخلفاء، والأمراء، وتم اختيار لجنة تنفيذية تعينه في الأعمال الإدارية للهيئة، ومع ذلك بقيت الصفة السائدة على نشاط الهيئة أنها قائمة على جهاز المكتب التنفيذي، الذي كان أيضاً عرضة للنقص والاكتمال من حين لآخر، وانحصر نشاط الهيئة في مجالات محددة، تتعلق: بالنشاط الاجتماعي، والديني، والفكري، والتأهيلي، والتنظيمي[4].

أما الملامح التنظيمية العامة، التي تم إقرارها لحين أن تتاح الفرصة لانتخاب مؤسسات الهيئة بشكل ديمقراطي، فإنها تضمنت المحاور الخمسة التالية[5]:

1. استمرار الوكلاء الذين تم تعيينهم سابقاً من قبل أئمة الأنصار في أعمالهم، وكل في مركز عمله المقرر وقت التعيين.
2. أن تكون اللقاءات والاجتماعات سرية، نظراً لحظر النظام تكوين الجماعات والقيام بالأنشطة السياسية المختلفة، وتكون غاية أعضاء الجماعات الأنصارية العمل على حماية مصالح الأنصار، ونشر الإرشادات الدينية،

1 - المهدي، الصادق، (1982)، مستقبل الإسلام في السودان، مؤتمر جماعة الفكر والثقافة الإسلامية، أم درمان، تشرين أول 1982، ص 40.

2 - إبراهيم، المرتكزات الفكرية للدعوة المهدية، ص 7.

3 - المهدي، المهدية في الماضي والحاضر والمستقبل، ص 18.

4 - إبراهيم، هيئة شؤون الأنصار النشأة والتطور، ص 2.

5 - الصادق، سيرة ومسيرة، ج (2)، ص 200.

والمساهمة في إحياء شعائر الدين والمساهمة في عمارة المساجد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

3. المساهمة في البناء الروحي للأنصار والمساهمة في توعية شباب الأنصار بالإرث الذي حققته الحركة المهدية ليتجاوزوا ظروف المحنة التي خلفها انقلاب عام 1969م.

4. مساعدة قيادة كيان الأنصار في محاولاتها تجاوز المعيقات التي يفرضها النظام الانقلابي، من خلال المساهمة الجماعية في الصلاة، وحلقات الذكر وقراءة الراتب، والمشاركة في المناسبات الدينية، والمناسبات المرتبطة بتاريخ الحركة المهدية التي تمجد إرث الحركة، وتوقد شعلة الأمل في نفوس الأنصار.

5. إيجاد كل السبل الكفيلة التي تضمن إدامة التعاون والتفاهم مع مختلف المكونات السياسية والاجتماعية في السودان لتحقيق مصالح الشعب السوداني.

أهداف المهدية الوظيفية وأركانها السياسية

حاولت المهدية الوظيفية أن تحقق الإحياء الإسلامي في المجالات كافة، على اعتبار أنها حركة سياسية إسلامية إصلاحية تنبذ التطرف، وتسعى لتطوير المفاهيم السياسية الإسلامية لتكون قادرة على أخذ المكانة التي تستحقها بين التجارب الإنسانية في الإدارة والحكم، وتحاول جاهدة في إبراز القيم القائمة على أسس الشمول والاعتدال والوسطية، والدعوة للتسامح واستيعاب الآخر، وتحقيق مقاصد الشريعة بالتعايش السلمي، ونبذ الخلافات المذهبية، واعتبار هذه الخلافات اختلافات تنوع محمودة، لا اختلافات تصادم مذمومة، وتحاول زرع القيم الوطنية في نفوس الأنصار وربطهم وجدانياً مع تاريخهم، والحرص على توسيع ثقافاتهم ليتمكنوا من تعميق مبادئ حقوق الإنسان في مجتمعاتهم، والسعي لنشرها في العالم، على اعتبار أنها عون على تحقيق الكرامة للإنسان، والبحث عن السبل التي يمكن من خلالها إيجاد المجتمع الإسلامي، الذي يأملون في إقامته متى جاءت الفرصة المناسبة لذلك[1].

ولقد شكلت المهدية الوظيفية مرحلة متطورة من مراحل تطور الحركة المهدية، التي تعاقبت منذ انطلاقتها على يد محمد المهدي، وبالدور التجديدي الذي قام به عبدالرحمن المهدي، وبإكسابها صفات التعايش مع التطور الحضاري الإنساني، من

1 - إبراهيم، يسألونك عن الأنصارية، ص 48.

خلال تبني قيم الحكم الديمقراطي المدني على يد الصديق المهدي، والهادي المهدي، أما أبرز التطورات التي أدخلها الصادق المهدي بمؤازرة من هيئة شؤون الأنصار للدعوة والإرشاد، على موروث الفكر السياسي للحركة المهدية يمكن الحديث عنها من خلال تحليل الأركان التالية:

أولاً: التوحيد

من الأركان الأساسية التي تمسكت بها المهدية الوظيفية ولها جذور عميقة في تأسيس الحركة المهدية على يد محمد المهدي، قضية التوحيد، فالتوحيد عند الأنصار يبقى دائماً في درجة اليقين الذي يثمر السلوك الايجابي على الفرد، ولا يقتصر مفهوم التوحيد لديهم على الإيمان الظاهري، واللفظ القولي فقط، بل هو التزام وشعور مستمد من كون كيان الأنصار جماعة مسلمة موحدة، تنبذ الشرك والمظاهر الشركية[1]، مستمدين ذلك من قول محمد المهدي: «التمسوا هذه العقيدة فإنها من نور رسول الله.... واعلموا أن أصل التوحيد الشهادتان..... يتضمنها سورة الإخلاص.... مع معرفة معانيها تكفي من دون احتياج إلى غيرها»[2].

ثانياً: التجديد في الفكر الديني

تعتبر المهدية الوظيفية كغيرها من الحركات الإسلامية، أن القران الكريم وروايات الحديث النبوي الصحيحة، والاجتهاد، أهم مصادر التشريع، وتولي المهدية قضية الالتزام بهذه المصادر أهمية بالغة، حيث تجعل منها أصلاً للحياة الخاصة والعامة، وتضفي على كل أنشطة الفرد الأنصاري روح الالتزام بها، وتسعى من وراء هذا الاهتمام إلى إحياء تعاليم وشعائر الإسلام في المجتمع[3]، فالأحكام الواردة في القرآن واجبة الطاعة متى كانت قطعية الثبوت وقطعية الدلالة، وفي حال كانت هذه الأحكام غير قطعية الثبوت والدلالة فإن الملجأ يكون بالرجوع للأحاديث النبوية التي تفسر وتوضح هذه الأحكام أو تنص على أحكام أخرى، شريطة أن تكون هذه الأحاديث بدرجة الصحيح. إضافة لكونها قطعية الدلالة وقطعية الثبوت، وفي حال انعدام هذه الشروط يتم الرجوع للمصدر التشريعي الثالث وهو اجتهادات محمد المهدي[4]،

1 - إبراهيم، يسألونك عن الأنصارية، ص 32.

2 - المهدي، محمد، (1958)، كتاب العبادات، تقديم: الصادق المهدي، أم درمان: (د.ن)، ص 16.

3 - إبراهيم، يسألونك عن الأنصارية، ص 35، 36.

4 - إبراهيم، إبراهيم الجاك، (2001)، النظام القضائي في المهدية بالسودان. مجلة دراسات افريقية، جامعة إفريقيا العالمية، مركز البحوث والدراسات الإفريقية، السودان، ص 67؛ إبراهيم، يسألونك عن الأنصارية، ص 57.

لذالك فإن الأنصار امتثلوا لقوله: «لا تشغلوني بطلب الدنيا وكثرة السؤالات الخارجة عن مقتضاها وارفعوا حوائجكم إلى الله بالصدق مع الإقبال ولا تعرضوا لي بنصوحكم وعلومكم عن المتقدمين، فلكل وقت ومقام حال ولكل زمان وأوان رجال[1].

وهذه قاعدة مهمة للأخذ بالأحكام الشرعية الصادرة عنه، وعدم مقارنتها بأحكام من سبقه من فقهاء وعلماء دانوا لأي مذهب فقهي أو طريقة صوفية، وكانت من الركائز التي قادت به لإلغاء الطرق الصوفية، والمذاهب الفقهية، والاكتفاء بتعاليم المهدية الصادرة عنه، وفي هذا السياق قال محمد المهدي: «والذي ينقذكم من الهلاك ويورثكم عظيم المكانة عند الله هو أن تتركوا معارفكم السابقة وتصغوا لدلالتي بأذن واعية حيث وجب عليكم ذلك ولزمكم الانقياد لي والخروج عن ما عندكم»[2].

وشهد الموقف التشريعي في المهدية الوظيفية حالة من المراجعة، اقتضتها الضرورات المرتبطة بالتطور الحضاري ومواكبة روح العصر، وهذا التجديد لا يُخرج القضايا الفقهية قطعية الأحكام من إطارها الأصولي في التشريع، ولكنه يستجيب لتغير الأحكام الاجتهادية التي تؤثر فيها متغيرات الزمان والمكان، لهذا قال الصادق المهدي: «الأحكام التي اتفق عليها جمهور الفقهاء في كثير من القضايا لا تلائم عصرنا مما يوجب اجتهاداً جديداً»[3].

ومن هنا فأن رؤية المهدية الوظيفية في تجديد الفكر الديني جاءت للتوفيق بين الالتزام الديني والمصلحة الإنسانية وفقاً للمحاور التالية:

1. الالتزام بالقطعي ثبوتاً ودلالة من الكتاب والسنة واعتبار ما جاء موافقاً لهذين الشرطين ملزم لا اجتهاد فيه، وإذا فقد الشرطين أو أحدهما كان الحكم في دائرة الاجتهاد.
2. التمييز بين الأحكام الثابتة والأحكام المتغيرة، وربط النصوص بالمقاصد، فالأحكام الثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان، ولا بتغير العادات والأعراف الاجتماعية، كأحكام العقيدة والعبادات، في حين أن الأحكام التي تتغير بتغير الظروف والأحوال كأحكام بعض المعاملات والسلوكيات فإنها عرضة للتغير بفعل التقدم الحضاري والتطور الاجتماعي، ومراعاة المقاصد الشرعية في تحقيق الأحكام الشرعية.
3. الاعتراف بمصادر المعرفة الأربعة: الوحي، الإلهام، العقل، التجربة، ورفض التناقض بين العقل والنقل، والاستفادة من التجارب البشرية في التشريع، بما لا

---

1 - أبو سليم، منشورات المهدية، ص 227، 228.

2 - المصدر نفسه، ص 48.

3 - المهدي، الصادق، (1987)، العقوبات الشرعية وموقعها من النظام الاجتماعي الإسلامي، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ص 137.

يخالف الأصول الشرعية الإسلامية[1].

4. أن تكون التشريعات الإسلامية اجتهادية لا مذهبية، ومتوافقة مع قيم الديمقراطية المستمدة من التجربة الإنسانية، وأن تكون مراعية لوجود مجموعات قومية غير مسلمة في المجتمع السوداني، وأن يكون مشروع التشريع قومي، من خلال مشاركة مختلف الكيانات السياسية، والطوائف المذهبية، في صياغته[2].

ثالثاً: القيادة

تمثل قضية القيادة في المهدية الوظيفية مسألة في غاية الأهمية، حتى أضفت عليها حكماً شرعياً اكسبها الصفة الوجوبية، وذلك لأنهم رأوا أنها من الأمور التي لا يتم الواجب إلا بها، ووضعوا لها شروطاً مستقاة من الفكر السياسي للحركة المهدية بصبغتها الإحيائية، متمثلين قول محمد المهدي: «... فإن إمارتنا هذه بشرط إتباع الكتاب والسنة والعمل بهما، فمن غير أو بدل فلا إمارة له»[3]، وعن مؤهلات القائد فإنه يجب أن يكون مؤهلاً بالعلم والحكمة والاستقامة والشجاعة، والصبر وأن يكون تقديمه للقيادة من خلال اختيار الأمة له، وهذا ما جاء موجزاً في قول محمد المهدي: «من تقلد بقلائد الدين ومالت إليه قلوب المسلمين»[4]، وهذه المفاهيم السامية التي ترتبط بموضوع القيادة، أكد عليها عبدالرحمن المهدي أيضا بقوله: «أما إمامتي فهي مشروطة باقتفاء أثر الإمام المهدي عليه السلام، فيا إخوتي: أقوالي وأفعالي وما آمركم به اعرضوه على الكتاب والسنة. فإن وافق الكتاب والسنة لزمتكم البيعة على هذا النهج، وإن لم توافق الكتاب والسنة فاضربوا بها عرض الحائط، وابحثوا عن طريق تصلوا به إلى الله»[5].

وأكدت المهدية الوظيفية على أن تعاليم الحركة المهدية بصورتها الإحيائية، إذ لم تتعامل مع قضية انتقال القيادة من قائد لآخر بطريقة الوراثة، كما كان معمولاً به في الطرق الصوفية، أو في الزعامات القبلية التي كانت منتشرة في السودان، قبل وخلال قيام الحركة المهدية، وكان هذا واضحاً من خلال تسمية محمد المهدي لخلفائه الذين مثلوا سلسلة الخلافة، كما كانت بصورتها في صدر الإسلام، فكان عبدالله التعايشي

1 - إبراهيم، عبدالمحمود أبّو، (2019)، التأصيل التقدمي في فكر الإمام الصادق المهدي، مؤتمر مراجعات الخطاب الإسلامي وإدارة التنوع في السودان، تنظيم مركز التقدم العربي للسياسات، الخرطوم، -28 29/ 2019.

2 - المهدي، الصادق، (1982)، رؤى في الديمقراطية والعروبة والإسلام على طريق الهجرة الثانية، أم درمان: منشورات حزب الأمة، ص 19.

3 - أبو سليم، الآثار الكاملة للإمام المهدي، ج (1)، ص 242.

4 - إبراهيم، يسألونك عن الأنصارية، ص 36.

5 - المهدي، عبدالرحمن الصادق، ص 88.

خليفة أبو بكر الصديق، وعلي ود حلو خليفة عمر بن الخطاب، ومحمد شريف خليفة على بن أبي طالب، ولم تكن هناك أي ميزة لأبناء محمد المهدي في المهدية، يتميزون بها عن غيرهم، وأن فكرة الوراثة في انتقال الإمامة بالتوريث يعد أمراً مرفوضاً، استناداً لوصية الصديق المهدي التي أعادت الاعتبارات إلى مجراها الصحيح، والتأكيد على قيم الشورى والاختيار الحر، في تحديد شخص الإمام وبيعته على هذا الأساس، وهذا هو المثال المحتذى في تعيين الإمام، والقيادات في هيئة شؤون الأنصار، وحزب الأمة[1].

وبعد إدخال التحديثات التنظيمية على هيكل تنظيم هيئة شؤون الأنصار للدعوة والإرشاد في عام 1979م، قررت المهدية الوظيفية أن يكون اختيار الإمام وجميع المناصب القيادية في الهيئة عبر الانتخاب الحر، ويكون الإمام على رأس الهيكل التنظيمي بصفته قائداً لكيان الأنصار، ويتم ترشيحه لهذا المنصب بوساطة مجلس يسمى مجلس الحل العقد، ويراعى عند ترشيحه أن يكون ممن تنطبق عليه صفات البلاء، والالتزام بالدين الإسلامي، والكفاءة العلمية، والاجتهاد في سبيل دعوته، ورفع شأن أفراد كيان الأنصار، ويكون صاحب همة عالية، ومقبولاً من جموع الأنصار، ويمتاز بشيم المروءة والأخلاق الكريمة، ويبايع الإمام عند اختياره بوساطة مجلس الشورى، ثم المؤتمر العام، ويسعى عقب ذلك للحصول على البيعة العامة من الأنصار في مناطقهم المختلفة، ويصير ملزماً بالعمل بالكتاب، والسنة، والجهاد، والاجتهاد، ونهج الشورى. وتشمل مسؤوليات الإمام: تقديم القيادة الدينية والروحية والقدوة الحسنة، والعمل على تحقيق أهداف هيئة شؤون الأنصار، والعمل على رعاية الأنصار، وتقديم الفتاوى والنصح في أمور الدين والدنيا[2].

رابعاً: التربية

عولت المهدية الوظيفية بشكل كبير على الدور الأساسي للأسرة، في التربية، والتنشئة الاجتماعية، لأبناء الأنصار، وتبدأ معالم الاهتمام الأنصاري بالأطفال منذ الولادة، فيتم اختيار اسم للمولود يكون له ارتباط بالمجتمع الأنصاري، وتتولى الأم الدور الأساسي في رعاية المولود وتنشئته، وتزرع فيه الانتماء وحب الجماعة، ثم يلي دور الأم دور جماعة الأقران (الرفاق)، كجماعة المدرسة، وجماعة الحي، وأبناء الأقارب، وجماعة الخلوة، والذين يكونون عادة في أعمار متساوية، وفي هذه المرحلة يبرز دور التأثر بالمناسبات الاجتماعية، والدينية، التي يحيها كيان الأنصار في مناطق انتشاره

1 - المهدي، مستقبل الإسلام في السودان، ص 7، 9.

2 - (و. ح. ا. ق)، صحيفة الإمامة، ديسمبر 2001.

المختلفة، ومن بعد ذلك يأتي دور المسجد في التأثير بالسلوكيات والأفكار لدى أفراد الأنصار، والأنصار يحرصون على ارتياد المساجد، فهي مقر اجتماعاتهم، ومقر تلاوة الراتب، ومجالس الذكر[1].

ومن الأمور التي نبهت إليها المهدية الوظيفية، ضرورة التفاعل بين الطبقة المتعلمة، والمثقفة من أبناء السودان، مع ذويهم وعائلاتهم، ومجتمعهم بشكل عام، لتجاوز نظرة عدم الرضا التي يبديها المتعلمون والمثقفون والتي يمكن رصدها بسبب الفجوة التي تكونت بينهم نتيجة اختلاف المدارك الثقافية والتطور الحضاري الذي عايشوه، والذي يتناقض مع الموجود والمتاح لدى أسرهم في الأرياف، أو بين الشرائح الحضرية الأمية في المدن، إلى جانب التركيز على محاولات إحداث التغيير في بعض القيم التي تأصلت في المجتمع، مثل التمسك بالحسب الاجتماعي والسياسي، الذي يجعل من القبلية أو الانتماءات الطائفية مركز قوته وديمومته واستقراره، معتبرة أن التغيير في هذه المجالات، سيكسب المجتمع قيم ايجابية، تنعكس ثمارها على الاستقرار السياسي، والاجتماعي، في كل أرجاء السودان[2].

خامساً: الأغوار الروحية والتفاعل الوجداني

تنظر المهدية الوظيفية للتكاليف الشرعية على أنها جاءت لتحقيق أهداف ظاهرة يمكن رصد نتائجها وتلمس آثارها على سلوكيات الفرد والمجتمع، وأن هذا الجانب من وظائف التكاليف الشرعية مسند بجانب آخر على قدر كبير من الأهمية، يتمثل بالتفاعل الوجداني الداخلي للفرد المسلم مع هذه التكاليف الشرعية، وأن تفاعل الفرد مع هذه المشاعر الوجدانية التي تحركها التشريعات والفرائض يمكن أن تنعكس على سلوكياته في المجتمع، وتكسب المجتمع قيم التآخي والتراحم والسكينة، التي تعتبر من أهم مقومات الحياة الاجتماعية التي لا غنى لمجتمع إنساني عن تحققها، وأن هذه المفاهيم القائمة على التعامل الظاهري، والتفاعل الوجداني تسمى (الشريعة والحقيقة) فالشريعة تمثل الجوانب التعبدية للإنسان، في حين تمثل الحقيقة قيم الصفاء الروحي والتذوق الباطني لمعاني العبودية والامتثال للأوامر الشرعية[3].

وهذه النظرة لها جذورها في المهدية الإحيائية إذ أشار محمد المهدي إلى أن الأحكام الشرعية التي يصدرها تصل إلى نفس درجة الأحكام التي كان من الممكن أن يصدرها

---

1 - مكاوي، البناء الاجتماعي للمهدية في السودان، ص 172، 174، 188.

2 - المهدي، رؤى في الديمقراطية والعروبة والإسلام، ص 28

3 - إبراهيم، يسألونك عن الأنصارية، ص 40، 43.

النبي فيما لو عرضت عليه، فهو يوظف قضية الإلهام توظيفاً مباشراً في تناول مسائل الأحكام، وهذا نتاج التأثر المهدوي بالصوفية، الذين يرون أن استقاء تعاليم الدين لا يكون من ظاهر الشرع، بل إنه يكون بإلهام من الله[1]. وعلى الرغم من محاولات محمد المهدي إثبات صلة آراءه الفقهية بالتعليم الصادرة له مباشرةً عن النبي، إلا أنه من خلال دراسة اجتهاداته الفقهية ثبت اتسامها إلى حد بعيد بالسلفية من خلال اعتمادها على «النصوص الأصلية كتاباً وسنة، واسقط خرافات العصور الوسطى. ثم أنه أعلى من قدر المصلحة وفتح باب الاجتهاد المحكوم بالمصالح المتجددة على هدي من الكتاب والسنة»[2].

وهذه الدوافع التي ينتجها الإيمان الباطني والشعور الوجداني لدى الفرد كانت محل اهتمام المهدية الوظيفية، التي ترى أنها تُكسب الأنصار وبشكل دائم، الإخلاص للتكاليف الشرعية، والحماس الديني الذي يتطلع لاتحاد المسلمين، وإحياء الدين في سلوك الأفراد والجماعات، ويُبقي في نفوسهم شعلة حب الفداء للوطن، والاستعداد الدائم لمواصلة رسالة البعث الإسلامي وفق ظروف الزمان التي يعيشونها[3].

سادساً: توظيف الراتب

يمثل الراتب في الفكر السياسي للحركة المهدية الأداة الدائمة لشحذ همم الأنصار، ويعتبر المحفز الدائم على استثارة مشاعر الفداء والتضحية، على الرغم من أن الراتب الذي يتلوه الأنصار هو ذات الكتيب الذي أعده محمد المهدي، ولم يجر عليه أي تغيير، وبقي مصاحب للحركة المهدية خلال مسيرة تطورها، وقدرة الأنصار في المحافظة عليه محفوظاً في الصدور، والسطور، خلال العقدين الأولين من الحكم الثنائي في السودان عزز من أهميته لديهم، حتى أصبح يعد في الفكر السياسي للمهدية الوظيفية المنهج التربوي، ووسيلة فعالة لتهيئة الأنصار نفسياً للعيش مع القرآن تدبراً والتزاماً، وهذا ما يمكن توظيفه بشكل دائم لمعاني الراتب، التي تتضمن الانكسار، والتسليم لله، ودوام الدعاء والتضرع لله، من خلال تضمنه آيات الرجاء والدعاء، والدعوات المأثورة عن الأنبياء والرسل والصالحين من عباد الله، ويوطن النفس على الزهد في الدنيا، والشوق للقاء الله على الطاعة وثابت الإيمان[4].

---

1 - إبراهيم، النظام القضائي في المهدية بالسودان، ص 67.

2 - عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، ص 276.

3 - المهدي، يسألونك عن المهدية، ص 249.

4 - إبراهيم، يسألونك عن الأنصارية، ص 72، 73، 75.

سابعاً: الجهاد

على الرغم من أن الحركة المهدية بنسختها الوظيفية كانت قد شهدت مرحلة طويلة من القمع والتضييق، وواجهت ذلك بالعنف، وحاولت القيام بمحاولة انقلابية على نظام جعفر النميري في عام 1976م[1]، وهذا ما يعرف بالجهاد المدني، تمييزاً له عن جهاد النفس ومصابرتها على تحمل الشدائد، الذي انتهجته المهدية الاستقلالية الوطنية، ومن بعدها المهدية الديمقراطية المدنية. فإن تنظيرات المهدية الوظيفية حول الجهاد تركز على حصر الجهاد بالمعنى الخاص للكلمة، والتي يفسرونها على أنها بذل كل ما بالوسع من اجل إعلاء كلمة الله، ويشمل كل مجالات العدل[2]. ومعنى ذلك أن كل أنشطة المسلم إذا كانت موافقة للشرع تكون جهاداً في سبيل الله، وأن الفرد الأنصاري يكون بذلك في جهاد دائم حتى يأتيه الأجل، أما الجهاد بمفهوم القتال فإنه يُعتبر استثناء، يتحقق وجوباً في حالتين: الأولى، إذا وقع عدوان على الفئة المسلمة، أو مُنعوا من حرية الدعوة، وهنا يستوجب الرد، والحالة الثانية، في حال تعرض البلاد للاحتلال أو الغزو[3].

من خلال دراسة محاور هذا الفصل لمسنا عمق أثر الفكر السياسي للحركة المهدية بصورتها الإحيائية في تطور كيان الأنصار خلال مراحل تطور الحركة المهدية.

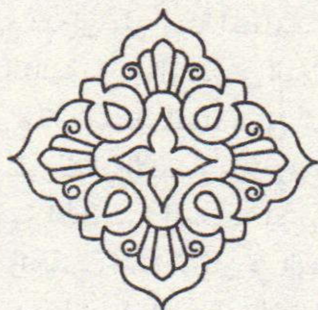
إذ بقيت الأركان السياسية الأساسية للمهدية الإحيائية تفرض نفسها في كل مرحلة مر بها كيان الأنصار، وتجذرت هذه الأركان في البناء المؤسسي الذي آل إليه كيان الأنصار ممثلا بهيئة شؤون الأنصار للدعوة والإرشاد، ليشمل كافة الجوانب: العقائدية، والتعبدية، والجوانب الفكرية، حتى أصبحت هيئة شؤون الأنصار للدعوة والإرشاد مؤسسة مجتمع مدني، تسعى لنشر فكرها ومعتقداتها وفق رؤية إصلاحية إسلامية، تراعي متطلبات التطورات الحضارية في المجتمعات المسلمة، التي لا يمكن عزلها عن بقية مجتمعات العالم، الأمر الذي فرض عليها مراجعة أدبياتها باستمرار حتى تتوافق مع متطلبات التعايش الحضاري السلمي في المجتمع.

---

1 - سيتم الحديث عن هذه الحادثة في الفصل الرابع من هذه الدراسة.

2 - المهدي، الصادق، الوفاق والفراق بين الأمة والجبهة في السودان -1958 1995، أم درمان: منشورات حزب الأمة، ص 15.

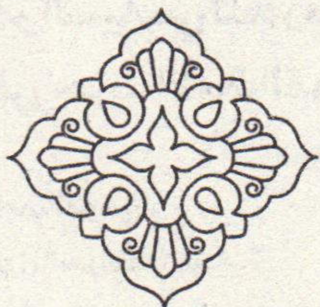
3 - إبراهيم، يسألونك عن الأنصارية، ص 39.



الفصل الرابع

أثر الفكر السياسي للحركة المهدية في حزب الأمة القومي

تأسيس حزب الأمة القومي
حزب الأمة وأصول الحركة المهدية
تفاعل حزب الأمة مع قيم الديمقراطية المدنية
حزب الأمة والمهدية الوظيفية



شكلت خسارة عبدالرحمن المهدي لانتخابات لجنة الستين، ولجنة الخمسة عشر المكونة لهيئة مؤتمر الخريجين، التي جرت في 27 تشرين الثاني عام 1944م، نتيجة التحالف الذي قام بين زعيم الطائفة الختمية علي الميرغني، وإسماعيل الأزهري، ضربة سياسية موجعة بالنسبة لعبدالرحمن المهدي، خصوصاً أنها جاءت بعد خسارة سابقة في عام (1942م)، والذي أثار مخاوف عبدالرحمن المهدي من تحالف الأزهري والميرغني، هو معرفته التامة بتوجهاتهم السياسية الداعية للاتحاد بين مصر والسودان، وهذا التوجه يخالف الدعوة الاستقلالية التي يحاول بدوره تحقيقها، وحث الشعب السوداني على مناصرتها، وحيث أن مؤتمر الخريجين يمثل مؤسسة تتحدث باسم مثقفي السودان، فإن السيطرة عليه سياسياً - في نظره - تعني القدرة على التأثير في توجهات الشعب السوداني السياسية[1]، إلى جانب ذلك فإن بعض العوامل السياسية المهمة التي عاشها السودان بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية عام 1944م، ومنها الافراج السياسي عن الحركة المهدية، وأنها لم تعد تشكل أي تخوف في الحسابات السياسية البريطانية، الأمر الذي جعلها تعد من مقومات الحركة الوطنية في المجال السياسي السوداني[2].

تأسيس حزب الأمة

رأى عبدالرحمن المهدي أن يكون جهده السياسي منظماً وأن خير طريقة لتنظيم عمله ستكون من خلال تأسيس حزب سياسي يمثل مشروعه السياسي[3]، فبدأت الاجتماعات التأسيسية لحزب الأمة في شهر كانون الأول 1944م، وتمكن الأعضاء المؤسسون من إقرار دستور الحزب ولوائحه التنظيمية في 18 شباط عام 1945م، وتمكنوا من استكمال التحضيرات اللازمة لإصدار البيان التأسيسي للحزب، وإعلانه في 31 آذار 1945م[4]. بعدها شرعوا في عملية التسجيل الرسمي للحزب، فرفع سكرتير عام الحزب عبدالله خليل[5] طلب التسجيل، ودستور الحزب، للسكرتير الإداري في 18

1 - الدوري، السودان في التاريخ الحديث، ص 70

2 - بشير، تاريخ الحركة الوطنية في السودان، ص 199.

3 - صاحب فكرة الدعوة لإنشاء حزب الأمة القومي هو السيد أحمد عثمان الذي قاد وفداً لزيارة عبدالرحمن المهدي لإقناعه بالفكرة، التي لاقت لديه القبول والاستحسان فعمل بها، انظر: المهدي، عبدالرحمن الصادق إمام الدين، ص 94.

4 - محمد، السيد عبدالله الفاضل المهدي، ص 310؛ أرباب، ليلى سيد مصطفى، (2009)، ظاهرة الانشقاقات الحزبية في السودان: حزب الأمة نموذجاً، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة أم درمان الإسلامية، أم درمان، السودان، ص 149.

5 - عبدالله خليل (-1892 1971): سياسي سوداني، كان من كبار ضباط الجيش، انضم لجمعية اللواء الأبيض -1922 1924م، واشترك بثورة 1924م، وبعد الثورة غير موقفه من الاتحاد مع مصر إلى الاستقلال بالسودان نتيجة الموقف المصري من

تشرين الأول عام 1945م، الذي بدوره أحال الطلب لمدير مديرية الخرطوم، الذي قرر إصدار تصريح باسم نادي جمعية الأمة، ولم ينص التصريح على لفظ الحزب، معللاً ذلك القرار بعدم وجود قانون للأحزاب في السودان، وأن المنفذ القانوني لمباشرة النشاط السياسي سيبقى تحت مظلة الجمعيات والنوادي، لحين إدخال تشريعات سياسية، تشمل الجوانب التنظيمية لعمل الأحزاب السياسية، وعلى الرغم من صدور التصريح تحت اسم نادي جمعية الأمة، بقي الأعضاء يتعارفون عليه باسم حزب الأمة، وصدرت بياناتهم وقراراتهم باسم حزب الأمة[1].

واتخذ الحزب شعار (السودان للسودانيين)، وخلال شهور قليلة من ظهوره استطاع الحزب أن يسجل في عضويته نصف مليون عضو، مستفيداً من شبكة مناديب ووكلاء الإمام الذين كان لهم تواجد في مختلف مناطق السودان، ولديهم قدرات عالية في مجالات الاتصال والتواصل، مع الفئات الريفية والقبلية، مما سهل عملية انتساب الأنصار لعضوية الحزب[2].

وانتهج الحزب في سياساته وعقيدته السياسية النهج الليبرالي الغربي، وتبنى وسائل الحفاظ على الشرعية الديمقراطية[3]، وهذا بدوره تسبب في تعرضه للمعارضة الشديدة من الأطراف السياسية التي طالبت بالاتحاد مع مصر، ومن الصحافة المصرية، التي اتهمت الحزب بأنه صنيعة بريطانية، أما البريطانيون بدورهم فقد أسسوا الحزب الجمهوري الاشتراكي الذي تكون من أبناء الخليفة عبدالله التعايشي في محاولة منهم لإيجاد منافس لحزب الأمة، وذلك للحد من تنامي القوة السياسية لعبدالرحمن المهدي، لإدراكهم أن مطالب حزب الأمة تتضمن الحكم الذاتي للسودان، والمطالبة بالجلاء البريطاني والمصري عن السودان[4].

وتكونت التركيبة البنائية لأعضاء حزب الأمة من أفراد كيان الأنصار، الذين شكلوا القاعدة الشعبية العريضة الداعمة للحزب، وإلى جانبهم فئات من خارج كيان الأنصار تمثل زعماء الطرق الصوفية، وشيوخ العشائر، والزعماء القبليين، والمثقفين

السودانيين بعد ثورة 1924م، وكان من مؤسسي حزب الأمة وأول سكرتير له، وانتخب رئيساً لحكومة السودان الأولى بعد الاستقلال 1956- 1958م، وكان له دور فاعل بتسليم السلطة للجيش في 17/11/1958م، انظر: الصادق، سيرة ومسيرة، ج (1)، ص 306.

1 - طه، فيصل عبدالرحمن علي، (1998)، الحركة السياسية السودانية والصراع المصري البريطاني بشأن السودان 1936- 1952، الجيزة: دار الأمين، ص 204، 205.

2 - أرباب، ظاهرة الانشقاقات الحزبية في السودان، ص 165، 166.

3 - الطويل، أماني، (2005)، السودان: الأحزاب ومعضلة الانتقال للديمقراطية. مجلة الديمقراطية، مؤسسة الأهرام، مج (5)، ع (17)، ص 121.

4- المهدي، جهاد في سبيل الاستقلال، ص 46.

وأعيان المجتمع السوداني، الذين توافقت أهدافهم مع هدف الحزب المطالب باستقلال السودان عن كل من مصر وبريطانيا، دعوا لبناء دولة وطنية تحفظ للسودانيين كيانهم وهويتهم[1].

وخلال مرحلة التأسيس والسنوات اللاحقة حتى عام 1964م، كان هناك توافق ضمني بين أعضاء حزب الأمة بأن تكون رئاسة الحزب لكيان الأنصار، ومنصب سكرتير عام الحزب للمثقفين من خارج كيان الأنصار[2]، وهذه التركيبة لعضوية الحزب كانت الحافز الأساس الذي مكن عبدالرحمن المهدي من تزعم الحركة الوطنية السودانية، والنضال في الدفاع عن حق الاستقلال[3]، وفي المقابل كانت هذه التركيبة السبب وراء اندفاع غالبية المعارضين لحزب الأمة، وكيان الأنصار، والحركة المهدية عموماً إلى توحيد مواقفهم ضدها، وتبني موقف يدعو إلى الوحدة غير المحدودة مع مصر، لذلك بدأت الانقسامات تظهر للعيان بين الجماعات الدينية في السودان، حتى أصبحت الطريقة والحزب بالنسبة للسودانيين تعبر عن فكرتين متطابقتين، لشدة تعصب أتباع الطرق والتوجهات الدينية للمواقف السياسية، التي يؤيدها زعماء الطرق ويدافعون عنها، على اعتبار أنها تمثل رؤيتهم ومنهجهم السياسي، ومجال التنافس القائم بينهم[4]. فشكلت كل من الختمية وكيان الأنصار أهم محاور هذه الثنائية، وكان عبدالرحمن المهدي وعلي الميرغني أبرز أقطاب هذه الثنائية في السودان.

حزب الأمة وأصول الحركة المهدية

مثّل حزب الأمة بشكل أساسي التوجه السياسي لعبدالرحمن المهدي، وهذا يعني أن الحزب تأسس على أصول الفكر السياسي للحركة المهدية، ومن الإشارات التي أكدت هذا الرأي، قول عبدالرحمن المهدي: «أردنا أن يكون حزب الأمة حركة تنبعث من ضمير الشعب وأن تكون ثورة المهدي وشخصيته وبطولة أنصاره هي الرصيد التاريخي والتراث القومي الذي يستمد منه الحزب حيويته وفخره ومصدر وحيه»[5].

وهنا نريد طرح أسئلة تتعلق بتحديد مكونات حزب الأمة البشرية، فمن هي قاعدة الحزب الشعبية؟ وإلى أي مدى أثرت قضية الأركان الأساسية المتوارثة للحركة المهدية

1 - طه، الحركة السياسية السودانية، ص 203.

2 - وقيع الله، عادل مضوي، (2014)، إستراتيجية التخطيط السياسي للأحزاب السياسية السودانية: دراسة حالة حزب الأمة القومي، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة أم درمان، أم درمان، السودان، ص 48.

3 - كوكو، السيد عبدالرحمن وإعادة بناء الأنصار، ص 149.

4 - فول، تاريخ الطريقة الختمية في السودان، ص 256.

5 - المهدي، جهاد في سبيل الاستقلال، ص 46.

في تماسك هذه القاعدة الشعبية؟ وهل تضمن دستور الحزب الإشارة للأهداف الأساسية التي دافعت عنها الحركة المهدية في مرحلتها الإحيائية؟ وما دور الحزب في الدفاع عن حق الاستقلال، وبناء الدولة الوطنية، في مرحلة المهدية الوطنية الاستقلالية؟ وهل كان لقيم الديمقراطية المدنية إشارة في مواد دستور الحزب؟ وهل استوعبت مواد دستور الحزب رؤية مشروع التجديد في المهدية الوظيفية؟ وهل أثرت قضية القيادة وما انبثق عنها من مفهوم الإمامة في استقرار الحزب سياسياً أم أن لها آثاراً سلبية في وحدة الصف والكلمة والرؤية السياسية؟ هذه الأسئلة التي نحاول الإجابة عليها في هذا الفصل، تحدد الأركان السياسية التي تأسس عليها حزب الأمة، والتي تتأصل جذورها في الفكر السياسي للحركة المهدية، وبما أن الدراسة بينت المراحل التي مرت بها الحركة المهدية، وأدت إلى تطورها ودخول متغيرات أساسية في هدف الحركة خلال كل مرحلة من مراحل تطورها، لذا سترتبط الاجابة عن هذه الأسئلة بالصفة العامة التي سعت كل مرحلة من مراحل المهدية لتحقيقها.

مضمون دستور حزب الأمة

تحليل مواد دستور حزب الأمة أكبر معين لفهم البناء السياسي للحزب، فهو يمثل الوثيقة الأساسية المعبرة عن أهدافه، ومن هذا المدخل يمكن استكشاف العوامل والأسباب التي أدت إلى تأسيس الحزب ومراحل تطوره ومدى تأثرها بمراحل تطور الحركة المهدية.

صدر دستور حزب الأمة ولوائحه التنظيمية في 18 شباط عام 1945م، وتمت الموافقة الرسمية من قبل الإدارة البريطانية على تأسيس الحزب كما ورد من اللجنة المؤسسة للحزب[1]، وتضمن الدستور المضامين السياسية التالية[2]:

1. اسم الحزب: حزب الأمة.
2. المبدأ: السودان للسودانيين.
3. الغرض: العمل للحصول على استقلال السودان بكامل حدوده الجغرافية.
4. العضوية: عضوية الحزب مفتوحة لكل سوداني تجاوز الثامنة عشر من عمره يؤمن بمبدأ الحزب ويعمل لتحقيقه.
5. إدارة الحزب: يكون للحزب هيئة ينتخب من بين أعضائها مجلس الإدارة.

هذه المضامين الخمسة من أصل عشرة مضامين لدستور حزب الأمة، الصادر

1 - أرباب، ظاهرة الانشقاقات الحزبية في السودان، ص 149.

2 - (و. ح. ا. ق)، دستور حزب الأمة 1945.

عام 1945م، هي التي تعنينا لبيان الارتباط الفكري والسياسي لحزب الأمة بالحركة المهدية، في حين أن المضامين الخمسة الباقية تتضمن إجراءات إدارية وتنظيمية لشؤون الحزب، ففي الموضوع الأول من هذا الدستور تم تحديد اسم الحزب (حزب الأمة)، وهذا الاسم ارتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم الأمة، الذي أسس عليه المصريون قبل ذلك حزب الأمة المصري[1]، فعلاقة التأثر الكبير للسياسة السودانية بالسياسة المصرية، وتطور الحركة الوطنية المصرية ألقت بظلالها على الكثير من المواقف المهمة والمصيرية بالنسبة للسودانيين[2]، وإرجاء سبب احتمال تأثر السودانيين بتسمية حزبهم بـ(حزب الأمة) كما هو الحال في مصر راجع للهدف الذي أسس لأجله المصريون حزبهم، فمفهوم مصطلح الأمة لدى مؤسسي حزب الأمة المصري يعطي دلالة على حيوية الشعب وقدرته على البقاء والمواجهة، لتحقيق أهدافه النبيلة والسامية لهذا قالوا: «الأمة كائن طبيعي يستحيل مهما كانت ضعيفة أن تكون مجردة من آلات الدفاع عن نفسها... والأمة بصفتها إحدى هاته الكائنات الطبيعية لا يمكن أن تكون فاقدة السلاح، فلئن تركته أو أساءت استعماله فاللوم عليها بمقدار تقصيرها»[3].

أما الهدف من تأسيس حزب الأمة المصري فإن خطاباتهم كانت تتضمن حث الشعب المصري على تبني فكرة الاستقلال، وجعل إدارة البلاد بيد المصريين، لهذا جاء عن مؤسسي الحزب قولهم: «ننشر عقيدة الاستقلال وننمي حفيظة استقلال المصري ببلاده..... حتى تصير مصر للمصريين»[4].

ويبدو أن هذا التأثر بالحركة الوطنية المصرية، وإن بدا تأثراً مباشراً، فإنه ليس المؤثر الوحيد، فالحركة المهدية بنسختها الإحيائية أيضاً لها تأثيرها فدعوتها انطلقت لتعم الأمة الإسلامية، وتتعداها لتشمل العالمية، فوعد محمد المهدي أنصاره بفتح مصر والشام والعراق، وبشر بدخول مكة، وبعد وفاته عام (1885م)، انشغل خليفة المهدي عبدالله التعايشي بحفظ الأمن والدفاع عن الدولة من الغزو الخارجي،

---

1 - انشأ المصريون حزب الأمة في أواسط عام 1906 وأعلن عن تأسيسه بشكل رسمي في 20/9/1907، وكانت سياسة الحزب تهدف إلى مراقبة السلطتين الحاكمتين في مصر، السلطة الأهلية، والسلطة الأجنبية (البريطانية) أما مؤسسي الحزب فهم: محمود باشا سليمان، علي باشا شعراوي، إبراهيم باشا سعيد، وعبد العزيز فهمي، وحسين باشا عبدالرازق، وإبراهيم الهلباوي، وأحمد لطفي السيد، انظر: ضياء الدين، عصام، (محقق)، (1995)، مذكرات إبراهيم الهلباوي: تاريخ حياة إبراهيم الهلباوي بك -1858 1940، تقديم: عبدالعظيم رمضان، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص 171، 172.

2 - خوجلي، نعمات محمد خير، (2006)، الظروف الاقتصادية والسياسية في السودان إبان الحكم الثاني -1899 1936، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة أم درمان الإسلامية، أم درمان، السودان، 128.

3 - السيد، أحمد لطفي، (1963)، مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع، تقديم وتعليق طاهر الطناحي، القاهرة: دار الهلال، ص 127.

4 - السيد، مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع، ص 128.

فانحصرت الحركة المهدية في الإقليم الجغرافي لدولة السودان، وبعد انهيار الحركة المهدية نتيجة خسارتها في معركة كرري واحتلال العاصمة أم درمان من قبل القوات (المصرية ـ البريطانية)، تم تصفية زعماء الحركة المهدية واجتهدت إدارة الحكم الثنائي في التضييق على أنصار الحركة المهدية، ومع ظهور نجم عبدالرحمن المهدي بدأت ملامح السياسة الداخلية في التعامل مع الحركة المهدية تلين شيئاً فشيئاً حتى تمكن عبدالرحمن المهدي من تأسيس حزب الأمة في السودان عام 1945م، وهنا جاء التوظيف للمصطلح من جديد يبرهن أن استخدامه نابع من الإرث الحضاري والثوري لكيان الأنصار، وارتباطه التاريخي بالحركة المهدية، ويهدف للحفاظ على الهوية الوطنية السودانية، إيماناً منه بأن الهوية الوطنية هي الركيزة الأساسية التي قامت عليها جهوده في تجدد الحركة المهدية، وكانت عنوان المرحلة وجنباً إلى جنب مع الهدف السامي الآخر والمتعلق بقضية الدفاع عن حق السودانيين بالاستقلال التام عن كل من مصر وبريطانيا.

أما عن مبدأ الحزب، فقد تضمن شعار المرحلة وأساس الجهد السياسي للحزب وهو (السودان للسودانيين)، وهذا الشعار الموجز بكلمتين ظل على مدى أحد عشر عاماً ديدن العمل السياسي لحزب الأمة، الذي استمر عليه منذ تأسيسه عام 1945م، وهو يدافع عن حق السودانيين بالاستقلال، إلى أن تم له ذلك بإعلان استقلال السودان رسمياً.

موقف الحزب من قضيتي السيادة والاستقلال

وخلال العقد الذي ناضل فيه حزب الأمة لتحقيق الاستقلال، لابد من الوقوف على بعض المحطات، التي كانت تشكل محاور التصدي لأهم القضايا المصيرية، التي تتعلق بمصير السودان وقضية استقلاله التام، والتي تركت آثارها لتبقى علامات واضحة في مسيرة الاستقلال، وتكوين الدولة الوطنية السودانية ومن أبرزها:

أولاً: قضية السيادة المصرية على السودان

ارتبطت قضية السيادة على السودان منذ عام 1899م، بالتوجهات البريطانية المتعلقة بقضية الحكم الثنائي البريطاني ـ المصري للسودان، والتي تم تنظيمها بموجب اتفاقية الحكم الثنائي عام 1899م، والتي اعد مسودتها اللورد كرومر وتمكن بدهائه السياسي أن يتخطى الإشارة لقضية السيادة على السودان واستعاض عنها بإجراء رفع

العلمين البريطاني والمصري، جنباً إلى جنب تحت مسمى الحكم الثنائي[1]، وعند إعلان بريطانيا في 28 شباط عام 1923م، استقلال مصر، حاولت الحكومة المصرية إدخال نصوص قانونية في الدستور تنص على تبعية السودان لمصر، وخضوعه لسيادة التاج المصري، فاعترضت الحكومة البريطانية، وأنذرت الملك فؤاد (1868- 1936م) بأن المضي قدماً في هذا الإقرار سيجعل الحكومة البريطانية تعيد نظرها في قضية استقلال مصر، الأمر الذي اضطرت معه الحكومة المصرية لسحب تلك النصوص، والاكتفاء بالإشارة لذلك بعبارة «بدون إضرار بحقوق مصر في السودان»[2].

وبعد مقتل سردار الجيش المصري حاكم عموم السودان (السير لي ستاك) في القاهرة 19 تشرين ثاني عام 1924م، قررت بريطانيا الاستحواذ على السيادة والإدارة في السودان، ففرضت على المصريين إجلاء العسكريين المصريين من السودان، ولم يبق من مظاهر الارتباط الإداري والسياسي المصري في السودان، إلا رفع العلم المصري إلى جانب العلم البريطاني، ونتيجة للمطامع الإيطالية في التوسع الاستعماري بإفريقيا، وإقدامها على احتلال أثيوبيا في عام 1935م، بدأت بريطانيا تعيد ترتيب أوراقها في كل من مصر والسودان، للحفاظ على المصالح البريطانية في المنطقة، فدخلت مع مصر في مفاوضات مع بريطانيا أسفرت عن توقيع اتفاقية عام 1936م، والتي جاءت للتأكيد على ذات المبادئ والأحكام التي نصت عليها اتفاقيتي الحكم الثنائي لعام 1899م، وزادت فيها فقرة تضمنت أن هدف الطرفين المتعاقدين في إدارة السودان هو رفاهية السودانيين[3].

وكانت وجهة النظر البريطانية حيال اتفاقية 1936م أنها تخدم المصالح البريطانية من حيث أنها تسهم في إطالة أمد ترتيبات الاتفاقية الثنائية لعام 1899م. ويمكن من خلالها الوصول إلى صيغة مناسبة يمكن من خلالها معالجة المظالم المصرية المختلفة، وأخيراً إعلان أن رفاهية السودانيين هي الهدف الأسمى في إدارة البلاد[4].

في حين أدى توقيع هذه الاتفاقية إلى تصدي عبدالرحمن المهدي والاستقلاليين السودانيين للتعديلات المصرية البريطانية وتجاهل إرادة الشعب السوداني، الأمر الذي دعا عبدالرحمن المهدي للسفر إلى بريطانيا ومقابلة رئيس الحكومة البريطانية، واجراء مباحثات في وزارة الخارجية البريطانية، تتضمن الاحتجاج على تجاهل الدور

1 - طه، السودان للسودانيين، ص 31.

2 - المصدر نفسه، ص 40.

3 - روبرتسون، جيمس، (1996)، السودان من الحكم البريطاني المباشر إلى فجر الاستقلال، ترجمة: مصطفى عابدين الخانجي، بيروت: دار الجيل، ص 45، 46، 150.

4 - المهدي، جهاد في سبيل الاستقلال، ص 31، 32.

السوداني في قضاياه المصيرية. ولم تسفر الزيارة عن نتائج مهمة، إلا أن البريطانيين قد تنصلوا من الاعتراف الرسمي المباشر بسيادة التاج المصري على السودان، على اعتبار أن نص الاتفاقية لم يشر لهذا الأمر[1]، وإنما جاء نص الفقرة الأولى من المادة الحادية عشرة من الاتفاقية بالصيغة التالية: «... والطرفان المتعاقدان متفقان على أن الغاية الأولى لإدارتهما في السودان يجب أن تكون رفاهية السودانيين ...» [2].

وعادت المباحثات المصرية البريطانية في شهر تشرين الأول عام 1946م، تدرس موضوع السيادة المصرية على السودان، بما يعرف ببرتوكول صدقي - بيفن، الأمر الذي ترتب عليه الاتفاق على فرض السيادة الرمزية لمصر على السودان، ووضع السودان تحت التاج المصري، مما أثار حفيظة عبدالرحمن المهدي، والاستقلاليين في السودان، وخلال اجتماعهم بدار حزب الأمة قرروا تشكيل الجبهة الاستقلالية التي تكونت من حزب الأمة، وحزب القوميين، وحزب الأحرار، والحزب الجمهوري، وعدد من السياسيين المستقلين، للعمل على إنهاء كل مظاهر الحكم الثنائي، والدعوة لإعلان استقلال السودان، وقرروا في الاجتماع أيضاً تأييد إعلان حزب الأمة للجهاد العام، ومقاطعة جلسات المجلس الاستشاري، ومجالس المديريات والبلديات، ومؤتمر إدارة السودان[3].

وجاء موقف السودانيين من هذه الاتفاقية متبايناً، إذ سُيرت مظاهرات شعبية كبيرة رافضة لهذا الاتفاق تزعمتها القوى الاستقلالية، وفي الوقت نفسه سيرت القوى الاتحادية مظاهرات مضادة تأييداً للاتفاق، الأمر الذي اضطر الحكومة إلى أن تطلب من عبدالرحمن المهدي، وعلي الميرغني، على اعتبارهما زعيمي الطرفين في هذه المظاهرات تهدئة المتظاهرين، والطلب منهم حث أتباعهم القادمين من خارج الخرطوم مغادرتها فوراً، للحفاظ على الأمن والسلامة العامة في المدينة[4].

وعلى إثر هذه الأحداث توجه عبدالرحمن المهدي لبريطانيا، لإجراء محادثات مع رئيس وزراء الحكومية البريطانية كلمنت أتلي (1945 -1951) Clement Attlee، الذي اجتمع به في 28 تشرين ثاني عام 1946م[5]، للوقوف في وجه هذا الاتفاق،

1 - المهدي، جهاد في سبيل الاستقلال، ص 31، 32.

2 - طه، السودان للسودانيين، ص 55.

3 - مؤتمر إدارة السودان شُكل برئاسة السكرتير الإداري في حكومة الإدارة الثنائية جيمس روبرتسون، في 22/4/ 1946م، وأبرز أهدافه دراسة الخطط الكفيلة في إدارة السودان خلال مرحلة الاستقلال، ووافقت أحزاب الأمة والأحرار والقوميين المشاركة في أعمال المؤتمر في حين قاطعته الأحزاب الاتحادية، انظر: طه، الحركة السياسية السودانية، ص 281، 307.

4 - الدوري، السودان في التاريخ الحديث، ص 77.

5 - طه، السودان للسودانيين، ص 75.

الذي يسلب السودانيين حقهم في السيادة على أنفسهم، ويمنحها للمصريين[1]، ولم تجد هذه المحادثات نفعاً، لأن الموقف البريطاني كان يرتبط بمشروع الحكومة البريطانية الذي يهدف إلى التخلي التدريجي عن مستعمراتها في آسيا وإفريقيا[2]، وبعد ذلك استمرت المفاوضات المصرية البريطانية (1946- 1947م)، لبحث موضوع وحدة مصر والسودان تحت التاج المصري، وتضمنت وجهة النظر البريطانية القول: «لسنا نريد للسودانيين إلا أن يعيشوا كإخوانهم في مصر أحراراً، يتولون شؤونهم بأنفسهم، ويتمتعون بكل مزايا الوحدة، في ظل التاج المشترك لشقي الوادي»[3].

ونوقشت قضية السيادة على السودان في مجلس الأمن الدولي في آب عام 1947م[4]، إذ طرح رئيس وزراء مصر محمود فهمي النقراشي، وجهة النظر المصرية، والتي ضمنها المطالبة بإجلاء الجنود البريطانيين من السودان بهدف حمايته من التجزئة، وتمكين السودانيين من إدارة شؤونهم في نطاق الوحدة تحت التاج المصري، في حين توجه وفدان من السودان لمجلس الأمن، وفد برئاسة إسماعيل الأزهري مثل وجهة نظر الاتحاديين المطالبة بالاتحاد مع مصر، ووفد برئاسة الصديق المهدي مثل وجهة نظر الاستقلاليين[5]، الذين صبت مطالبهم في تأييد حق تقرير المصير[6]، ولم تسفر اجتماعات مجلس الأمن ومناقشته لقضية السيادة السودانية وحق تقرير المصير عن أية قرارات حاسمة، بل أُرجئت قضية النظر في هذه المسألة لوقت لاحق، مع وضوح تام بتأييد الحق السوداني بتقرير المصير، على اعتبار أن هذا المطلب يمثل أحد أهم مبادئ مجلس الأمن[7].

وعندما طلبت الحكومة المصرية في عام 1950م من إدارة الحكم الثنائي السماح لأئمة المساجد الدعاء للملك فاروق في مساجد السودان[8]، واجه حزب الأمة هذا الطلب بالرفض، على اعتبار أن الدعاء في المساجد قضية ترتبط بالسيادة، وأن المدعو له هو صاحب الولاية على البلاد، وأرسلوا خطاباً باسم حزب الأمة لإدارة الحكم الثنائي في 4 آب عام 1950م، جاء فيه: «....أن هذا الدعاء في الشرق المسلم

1 - طه، السودان للسودانيين، ص 69، 70.

2 - محجوب، محمد أحمد، (2005)، الديمقراطية في الميزان، الخرطوم: منشورات الخرطوم عاصمة الثقافة العربية، ص 45.

3 - طه، السودان للسودانيين، ص 86، 87.

4 - محجوب، الديمقراطية في الميزان، ص 47.

5 - تكون وفد السودان من الاستقلاليين لمجلس الأمن من، الصديق المهدي - رئيساً، وعضوية عبدالله خليل سكرتير حزب الأمة، ومحمد أحمد محجوب، ومحمد صالح الشنقيطي، انظر: طه، السودان للسودانيين، ص 93.

6 - الدوري، السودان في التاريخ الحديث، ص 77.

7 - محجوب، الديمقراطية في الميزان، ص 47؛ طه، السودان للسودانيين، ص 92، 93، 221.

8 - صالح، الوثائق البريطانية عن السودان، ج(1)، ص 136.

مرتبط تمام الارتباط بالسيادة السياسية .... وأن مثل هذه المحاولات إن استمرت ستؤدي حتماً إلى أعمال تتجافى مع الأمن العام ...»[1].

وعند تأسيس الجمعية التشريعية في عام 1948م[2]، جاءت مشاركة حزب الأمة لتعزز موقفه من القضايا السياسية المصيرية، إذ اعتُبرت الجمعية التشريعية هيئة دستورية يمكن من خلالها التعبير عن المواقف السياسية بصفة رسمية في مواجهة إدارة الحكم الثنائي في السودان[3].

ومن أبرز مظاهر النشاط السياسي الاستقلالي التي قام بها حزب الأمة من خلال مشاركته السياسية بالجمعية التشريعية، تقديم محمد حاج الأمين وخمسة وخمسون عضواً من أعضاء الجمعية التشريعية، اقتراحاً سياسياً طالبوا بإرساله إلى حاكم عام السودان وقتها، السير روبرت جورج هاو Sir Robert George Howe 1954 -1947))، تضمنت النص التالي: «نحن أعضاء الجمعية التشريعية للسودان، من رأينا أن السودان قد وصل المرحلة التي يمكنه فيها أن يمنح الحكم الذاتي، ونرجو من معاليكم الاتصال بدولتي الحكم الثنائي، طالبين منهما إصدار تصريح مشترك يمنح الحكم الذاتي للسودان، قبل نهاية الدورة الثالثة للجمعية الأولى، وأن تجرى الانتخابات القادمة على هذا الأساس»[4]، وقد نوقش هذا الاقتراح في الجمعية التشريعية السودانية، رغم المعارضة المصرية، وتم التصويت عليه، وفاز بفارق صوت واحد، إذ صوت لصالحه 39 عضواً، وعارضه 38 عضواً، وهذا الفارق البسيط كان السبب في تلكؤ الحاكم العام عن تنفيذه[5].

وفي تشرين أول عام 1951م احتج السياسيون الاستقلاليون وأعضاء حزب الأمة، على القرارات المصرية التي نصت على إلغاء مصر لاتفاقياتها الموقعة في عام (1899م)، والموقعة في عام (1936م)، مع بريطانيا بشأن الحكم الثنائي للسودان، ومصادقة الملك فاروق على القانون رقم (176) لعام 1951م، الذي تضمن الموافقة على قرار مجلسي النواب والشيوخ المصريين، بأن يكون لقب الملك فاروق (ملك مصر

---

1 - طه، السودان للسودانيين، ص 108.

2 - حلت الجمعية التشريعية محل المجلس الاستشاري، وشُكلت من 75 عضواً: (10) منهم عينوا من قبل الحاكم العام، و (42) منهم انتخبوا من قبل الدوائر الانتخابية في المناطق الريفية لشمال السودان، و (12) مرشحًا من قبل مجالس الأقاليم الجنوبية الثلاث، و (10) انتخبوا بصورة مباشرة من المدن السودانية، ونظراً لمقاطعة الطائفة الختمية المشاركة في أعمال الجمعية التشريعية فقد رشح عنها مرشح واحد مثل طبقة التجار، انظر:الدوري، السودان في التاريخ الحديث، ص 88..

3 - طه، السودان للسودانيين، ص 97.

4 - طه، الحركة السياسية السودانية، ص 406.

5 - طه، الحركة السياسية السودانية، ص 419.

والسودان)، وأن تطبق أحكام الدستور المصري على مصر والسودان معاً[1]، والسبب وراء هذا الاندفاع المصري، وإعلانها إلغاء اتفاقياتها مع بريطانيا بشأن إدارة السودان، يعود سببه لوصول حزب الوفد للحكم في عام (1950م)، وتعيين مصطفى النحاس (1879- 1965م) رئيساً للوزراء، الذي دخل مع بريطانيا في مفاوضات تتعلق بقضايا السيادة المصرية، حيث لم يكتب لها النجاح، فاتُخذ قرار إلغاء الاتفاقيات الثنائية بشأن السودان[2].

وفي الرسالة التي وجهتها سكرتارية حزب الأمة في السودان لرئيس وزراء مصر مصطفى النحاس في 17 تشرين أول 1951، اعتراضاً على هذا التوجه المصري، عبرت عن سخطها من الموقف المصري الذي تجاهل رأي السودانيين، ولم يستشرهم في قضاياهم المصيرية، جاء فيها: «... لقد نجحت في هذا الإعلان يا صاحب الرفعة في أمرين، أولهما شر مستطير على البلدين، وثانيهما خير وفير للسودان. ووجه الشر في أول الأمرين أنك أوقدت بهذا الإعلان ناراً إن لم يطفها عقلاء قومك يكون وقودها جثث وهام. ووجه الخير في الثاني أن إنهاءكم الاتفاقيتين والمعاهدة قد رد للسودان حريته واستقلاله وسيادته ...»[3].

ودخل حزب الأمة بشكل رسمي مع الحكومة المصرية بمفاوضات في حزيران عام 1952م، سعت من خلالها الحكومة المصرية الحصول على تأييد حزب الأمة، في القضايا والمسائل المتعلقة بالعلاقات (السودانية المصرية)، في ظل الحكم الثنائي على السودان، ومن بين هذه القضايا مسألة السيادة المصرية على السودان، فكانت وجهة النظر المصرية أن قبول السودانيين ببقائهم تحت ظل التاج المصري، يحل كل المشاكل السياسية العالقة بين بريطانيا ومصر، سيما وأنهما يمثلان الإدارة الحاكمة في السودان، بموجب اتفاقية الحكم الثنائي، والسند القانوني الذي يعتمد عليه المصريون في هذا المطلب هو حق الفتح[4].

في حين رفض حزب الأمة السوداني فكرة حق الفتح، ورفض فكرة الخضوع السوداني للسيادة المصرية، وأن مطالبه السياسية تتمحور حول الحصول على الاستقلال التام عن مصر وبريطانيا في آن واحد، ولم يكن بالإمكان تقريب وجهتي النظر المصرية والسودانية حيال مسألة السيادة، مما افقد المفاوضات موضوعيتها،

1 - طه، السودان للسودانيين، ص 110، 111.

2 - محجوب، الديمقراطية في الميزان، ص 50.

3 - طه، السودان للسودانيين، ص 132، 133.

4 - بشير، تاريخ الحركة الوطنية في السودان، ص 232.

فعاد أعضاء حزب الأمة للسودان[1]، وهم يحملون الإصرار على مطالبهم التي تعد في نظرهم حقاً طبيعياً تقره المواثيق الدولية، ولم يتغير الموقف الرسمي المصري من مسألة السيادة المصرية على السودان، إلا بعد قيام ثورة الضباط الأحرار في مصر عام 1952م، حيث أبدت قيادة الثورة المصرية استعدادها لفصل قضية السودان عن مسألة جلاء القوات البريطانية عن قناة السويس، ونادت باستئناف المفاوضات مع حزب الأمة[2].

ثانياً: قضية إعلان الاستقلال

أسفرت المفاوضات بين حزب الأمة السوداني، وقيادة الثورة المصرية في عام 1952م، عن توقيع اتفاقية مع الحكومة المصرية في 13 شباط عام 1953م، تضمنت منح حق تقرير المصير للسودانيين، وقد أيدت الحكومة البريطانية هذه الاتفاقية وعملت بمقتضاها في السودان، واشتملت الاتفاقية على البنود التالية[3]:

1. تحديد فترة انتقالية يتم خلالها تصفية الإدارة الثنائية المصرية البريطانية في السودان.
2. تشكيل لجنة تسيير مهام تسمى لجنة الحاكم العام، تتشكل من عضو باكستاني، وعضو مصري، وممثل لبريطانيا، وعضوين سودانيين.
3. تشكيل لجنة خاصة للإشراف على الانتخابات العامة للبرلمان في السودان تتكون من سبعة أعضاء ثلاثة منهم سودانيين، وعضو مصري، وعضو بريطاني، وعضو من الولايات المتحدة الأمريكية، وعضو هندي.
4. تشكيل لجنة السودنة، من خمسة أعضاء ثلاثة منهم سودانيين، وعضو مصري، وعضو بريطاني، مهمتها الإشراف على تسليم الوظائف القيادية والإدارية وقيادات الجيش والشرطة للسودانيين، خلال مدة لا تتجاوز ثلاث سنوات.

أما النتائج التي ترتبت على تلك التطورات السياسية فقد كانت إصدار قانون الحكم الذاتي في 21 آذار عام 1953م، وأُجريت الانتخابات البرلمانية السودانية في

---

1 - تشكل وفد حزب الأمة للمفاوضات مع الحكومة المصرية التي جرت في شهر حزيران عام 1952م من: عبدالله الفاضل المهدي، محمد صالح الشنقيطي، إبراهيم أحمد، بابو نمر، عبدالرحمن علي طه، كمال عبدالله الفاضل، انظر: طه، السودان للسودانيين، ص 137.

2 - المرجع نفسه، ص 232.

3 - بشير، تاريخ الحركة الوطنية في السودان، ص 233.

كانون ثاني عام 1954م[1]، ولم يستطع حزب الأمة تحقيق الأغلبية في الانتخابات، نتيجة عدد من العوامل، كان في مقدمتها التدخل المصري في مجريات العملية الانتخابية، لصالح الحزب الوطني الاتحادي، الذي تكون نتيجة الدعوة المصرية للأحزاب الاتحادية في الاندماج في هذا الحزب برئاسة إسماعيل الأزهري الذي كان مؤيداً للاتحاد بين مصر والسودان[2]، وشكل إسماعيل الأزهري حكومة من أعضاء الحزب الوطني الاتحادي الفائز بالأغلبية في الانتخابات، بتاريخ 9 كانون ثاني عام 1954م[3].

وأبرز المخاوف التي واجهت الاستقلاليين في هذه المرحلة كانت تتعلق بتمسك إسماعيل الأزهري، والحزب الوطني الاتحادي بمبدأ الاتحاد مع مصر، فلم يجد كيان الأنصار وعبدالرحمن المهدي، وأعضاء حزب الأمة أمامهم إلا تنظيم مسيرة سلمية اصطفت في شوارع العاصمة السودانية الخرطوم، لاستقبال الوفود التي جاءت للمشاركة في حفل افتتاح البرلمان السوداني، بالشعارات، والصور، والخطب التي أظهرت صوتهم المعارض للاتحاد مع مصر، ومن أبرز الضيوف المستهدفين في هذه المسيرة، اللواء محمد نجيب، رئيس مجلس قيادة الثورة المصرية، لكن تدخل قوات الأمن السودانية، وسوء تعاملها مع المتظاهرين، أدى إلى تطور المسيرة إلى أعمال شغب، ومن ثم مواجهات مع رجال الأمن، أسفرت عن وقوع عدد من القتلى والمصابين في صفوف المدنيين، حيث عرفت الحادثة في التاريخ السوداني الحديث (بأحداث الأول من آذار 1954م) [4].

وفي عام 1955م، شكل حزب الأمة والحزب الشيوعي السوداني جبهة الاستقلال لمقاومة الاتجاه الوحدوي مع مصر، الذي تبناه له الحزب الوطني الاتحادي، الذي سيطر على غالبية أعضاء مقاعد البرلمان السوداني[5]، وشجع عبدالرحمن المهدي الأنصار في مختلف المناطق السودانية على تأيد مطالب الاستقلال، خلال الزيارات الرسمية التي قام بها رئيس الوزراء السوداني إسماعيل الأزهري عام 1955م، فشكل ذلك حالة من إعادة النظر السياسي بالنسبة لإسماعيل الأزهري، إلى جانب عناصر سياسية أخرى، كان لها تأثير على موقفه السياسي، منها التغيرات التي حدثت في قيادة الثورة المصرية، وتنحية محمد نجيب عن السلطة، وحظر الأحزاب السياسية في مصر، الأمر الذي رأى

1 - المرجع نفسه، ص 233.

2 - العباسي، التطورات السياسية في السودان المعاصر، ص 111، 112.

3 - بشير، تاريخ الحركة الوطنية في السودان، ص 234.

4 - المرجع نفسه، ص 235.

5 - العباسي، التطورات السياسية في السودان، ص 128.

من خلاله إسماعيل الأزهري عدم التوافق المصري مع السياسة السودانية التي تدعو إلى التعددية الحزبية، والمشاركة الجماهيرية في الحكم، ومن هنا بدأت رؤية إسماعيل الأزهري تتجه نحو تأييد فكرة الاستقلال السوداني التام، والتخلي عن فكرة الاتحاد مع مصر[1]، واتضح بشكل ملفت ميل إسماعيل الأزهري لتبني فكرة الاستقلال بشكل كبير أواخر العام 1955م، وقرر أن يعلن استقلال السودان من داخل البرلمان، ودون الحاجة لإجراء استفتاء شعبي[2].

وفي يوم إعلان الاستقلال الرسمي للسودان، بتاريخ 1 كانون ثاني عام 1956م، أُنزل العلمين (البريطاني والمصري) ورفع العلم السوداني، بذلك اليوم كان حزب الأمة قد حقق الهدف الأول الذي سعى لتحقيقه، والذي مثل الرؤية السياسية لعبدالرحمن المهدي، والذي كان عنوان المرحلة التجديدية، والتي حملت عنوان المهدية الوطنية الاستقلالية، وبعد هذا الإنجاز السياسي انتقل حزب الأمة إلى المرحلة التالية من مراحل تطور الحركة المهدية، وهي المهدية الديمقراطية المدنية، وهنا تبين لنا أن حزب الأمة قد استجاب للتطور في الحركة المهدية، وتمكن من توفيق أوضاعه السياسية لتتلاءم مع التطورات الجديدة، وهذا أعطانا انطباع كامل عن مدى ترابط الفكر السياسي لحزب الأمة، مع التوجهات السياسية للقاعدة الشعبية الداعمة له، والمتمثلة بكيان الأنصار، وأن التطورات التي جرت على كيان الأنصار ألقت بظلالها على حزب الأمة، الذي مثل الواجهة السياسية لها.

مبادئ الديمقراطية المدنية في دستور حزب الأمة

اتخذت الحركة المهدية في طورها الثالث مبادئ الديمقراطية المدنية منهجاً سياسياً توافق مع ميولها التجديدية، وأطلقنا على هذه المرحلة من مراحل تطور الحركة المهدية اصطلاحاً اسم (المهدية الديمقراطية المدنية)، ولتجاوزنا عن توضيح معنى مصطلح الديمقراطية المدنية الذي بيناه سابقاً، لأن موضوع البحث كان متعلق بتطور كيان الأنصار، فإن هذا الموضع من البحث، سيكون الأكثر مناسبة لتوضيح معنى هذا المصطلح، الذي أُضفي على الحركة التجديدية للحركة المهدية خلال تلك المرحلة.

---

1 - حمد، فتح الرحمن الطاهر عبدالرحمن، (2014)، البرلمان السوداني الأول وتقرير المصير. مجلة العلوم الإنسانية، جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا، السودان، مج (15)، ع (4)، ص 75، 76.

2 - حمد، البرلمان السوداني الأول وتقرير المصير، ص 78.

أولاً: معنى الديمقراطية لدى حزب الأمة

مصطلح الديمقراطية (Democracy) قديم الاستخدام، فقد عُرف عند الإغريق[1]، وأرادوا به توضيح صفة الهيئة الحاكمة، فكان متداول عندهم بمعنى (حكم الشعب للشعب)، والهدف منه أن يكون هناك طبقة حاكمة من الشعب، تتصدر قضية الحكم على بقية طبقات الشعب، ومن ذلك العهد حتى ظهور الدعوات الجديدة بعد الثورة الفرنسية[2] أصبح مصطلح الديمقراطية يعني «الدلالة على مبدأ المساواة في الحقوق السياسية والاجتماعية والاقتصادية لجميع المواطنين، ورقابة الأمة على الحكومة عن طريق هيئة نيابية يشترك في انتخاب أعضائها كل البالغين من أفراد الشعب»[3]. فالديمقراطية بمعناها العام هي: «نظام سياسي اجتماعي تُقيم العلاقة بين أفراد المجتمع والدولة وفق مبدأ المساواة بين المواطنين، ومشاركتهم الحرة في صنع التشريعات التي تنظم الحياة العامة»[4].

وهذه المعاني السياسية هي التي حفزت كيان الأنصار لاتخاذ الديمقراطية منهجاً في تنظيمه وأسلوباً في تعاملاته، مما انعكس على الأصول والقواعد التي أسس عليها حزب الأمة دستوره، حيث جاء في دستور الحزب، «يستهدي الحزب بالمبادئ الآتية: الديمقراطية والمؤسسية، المواطنة كأساس للحقوق والواجبات، كفالة الحريات والحقوق الأساسية للمواطنين وإقامة وتأمين حكم ديمقراطي ينبذ العنف ويعزز ويؤكد مبدأ التداول السلمي للسلطة، الالتزام بحقوق الإنسان ....»[5].

ثانياً: معنى المدنية

لا بدّ من التأكيد على ملازمة مصطلح المدنية، لمصطلح الديمقراطية، والدافع وراء ذلك يعود لسببين: الأول، أن إطلاق هذه التسمية على مرحلة التطور التي مرت

1 - أطلق الرومان اسم الإغريق على شعوب ما يعرف اليوم بشبه جزيرة البلقان ومجموعة الجزر المنتشرة قبالة الجزيرة في بحر ايجة، في حين أن هذه الشعوب كانت تطلق على نفسها اسم الهيلينيين نسبة لاسم بلادهم هيلاسي، في حين أن اسم اليونانيين أطلق عليهم أيضاً نتيجة ما عرفوا به في اللغات السامية القديمة، انظر: حسين، عاصم أحمد، (1991)، مدخل إلى تاريخ وحضارة الإغريق، الجيزة: مكتبة نهضة الشرق، ص 1.

2 - قامت الثورة الفرنسية عام 1789 واتخذت لها شعار (حرية، مساواة، أخوة) وأصدرت في 26/8/1789م، إعلان حقوق الإنسان والمواطن، ولم يتعرضوا للنظام الملكي الذي تم إزالته لاحقاً بثورة عام 1792م، والتي على إثرها تم إعدام الملك والملكة بعد محاكمتهم، انظر: الكيالي، موسوعة السياسة، ج (4)، ص 510.

3 - أسد، محمد، (1978)، منهاج الإسلام في الحكم، ترجمة: منصور محمد راضي، (ط 2)، بيروت: دار العلم للملايين، ص 47، 48.

4 - الكيالي، موسوعة السياسة، ج (2)، ص 751.

5 - (و. ح. ا. ق)، دستور حزب الأمة القومي لسنة 1945.

بها الحركة المهدية، جاءت بعد استقرار الحالة السياسية في السودان، ومن بعد ذلك ثبوت تدخلات سياسية، وتسلط وقع على مقاليد الحكم في السودان، من خلال ثلاثة انقلابات عسكرية، وهذه الانقلابات انتزعت من الشعب حقه في اختيار جهاز الحكم، وغيبت دوره في ممارسة النشاط السياسي، وحدت من حرياته الشخصية، فالتسلط العسكري الذي فرض نفسه على السودان، قابله إصرار كيان الأنصار وحزب الأمة على ديمومة العمل بالمبادئ الديمقراطية المدنية، أما السبب الثاني، فلأن المضامين السياسية لمعنى المدنية، ومن ثم الدولة المدنية، تصب في هذا الاتجاه، وتؤكد أن المبادئ والأسس المدنية هي رديف دائم لقيم الديمقراطية.

وتعرّف الدولة المدنية بأنها «الدولة التي يتولى الحكم فيها رجل مدني بِنُظم مدنية لتولية الحكم، وليس عن طريق الانقلابات العسكرية، والاستيلاء على الحكم بقوة السلاح»[1]، أما أبرز الأسس التي استندت عليها المدنية في تنظيم مسائل الحكم، وتمييزها عن النظم التسلطية الدكتاتورية الفردية، أو النظم الثورية العسكرية فتشتمل على ما يلي[2]:

1. أنها تعد جهاز ذو صفة مدنية، موكل له مهام تنظيمية غايتها إدارة شؤون مؤسسة الحكم بما يحافظ على مصالح المواطنين.
2. أنها تتعارض مع الميول التسلطية واتجاهات التفرد في الحكم والاستيلاء على السلطة.
3. تنبع شرعيتها من تمكينها للقاعدة الشعبية في اختيار القيادة الحاكمة بمحض إرادتها.
4. تعتمد أسس علمية وفنية في اتخاذ القرارات، وترفض مجازفة السياسيين والقادة في اتخاذ القرارات المصيرية المتعلقة بمصالح البلاد.

تفاعل حزب الأمة مع مبادئ الديمقراطية المدنية

إذا كانت المفاهيم العامة لمعنى الديمقراطية المدنية تحدد الأسس العامة لنظام الحكم في أي دولة، وتحدد الطريقة التي من خلالها يتم تداول السلطة، وتؤسس لإرساء مفاهيم الحرية، والعدالة، والمساواة، والحفاظ على كيان الأمة السياسي، وموجودها الاقتصادي، فكيف كان تفاعل حزب الأمة الذي يمثل الواجهة السياسية

---

1 - السلفي، أبو فهر، (2011)، الدولة المدنية مفاهيم وأحكام، القاهرة: دار عالم النوادر، ص 24.

2 - الأنصاري، أحمد بو عشرين، (2014)، مفهوم الدولة المدنية في الفكر الغربي والإسلامي: دراسة مقارنة لبعض النصوص التأسيسية، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ص 21.

لكيان الأنصار مع مفاهيم الديمقراطية المدنية؟ وما هي إسهاماته في إرساء هذه القيم؟ ومن ثم هل تمكن من العمل بمضامينها خلال مسيرته السياسية خلال تسلمه الحكم، أو خلال المراحل التي كانت فيها في موقف المعارضة إبان السيطرة العسكرية على مقاليد الحكم؟ وما هي القيم السياسية التي استطاع حزب الأمة أن يحافظ عليها في هذه المرحلة وتعود في أصولها إلى أركان الحركة المهدية؟

إن الإجابة عن هذه التساؤلات تتطلب رصد العديد من المواقف التي تبناها حزب الأمة للدفاع عن القيم الديمقراطية التي يجب أن تُطبق في المنظومة السياسية، والإدارية، والقيادية في السودان، ومن أبرز هذه المواقف الآتي:

أولاً: موقف حزب الأمة من الانقلاب العسكري عام 1958م

شكلت الأعوام (1956 – 1958م)، حالة من التوتر السياسي في السودان، نتيجة انشقاق حزب الشعب الديمقراطي الذي يمثل طائفة الختمية بزعامة علي الميرغني، عن الحزب الوطني الاتحادي الذي يتزعمه إسماعيل الأزهري، ونتيجة هذا الانشقاق الحزبي تكون ائتلاف بين حزب الأمة، وحزب الشعب الديمقراطي، وحزب الأحرار الجنوبيين، وهذا الائتلاف الحزبي أسقط حكومة إسماعيل الأزهري، وشكل حكومة ائتلافية برئاسة عبدالله خليل أمين عام حزب الأمة[1]، وهذه الحكومة الجديدة بهذا التركيب وهذا الهدف، كانت قد أصدرت الحكم على نفسها بالفشل السياسي، والإداري، فتشكيل حكومة ائتلافية من حزب الأمة الذي يمثل كيان الأنصار بزعامة عبدالرحمن المهدي، وحزب الشعب الديمقراطي الذي يمثل طائفة الختمية بزعامة علي الميرغني، جمعت بين أكبر المتناقضات في السياسة السودانية، نظراً للتنافس والعداوة المتجذرة بين زعيمي الحزبين، ومن طرف آخر، جلبت الحكومة الجديدة لنفسها متاعب سياسية من وقوف إسماعيل الأزهري في صف المعارضة للحكومة، متناسية ثقله السياسي والوطني في السودان، فإسماعيل الأزهري يعتبر أول من أعلن رسمياً استقلال السودان، ويمتلك قوة تأثير كبيرة من خلال الحزب الوطني الاتحادي، رغم انشقاق حزب الشعب الديمقراطي من بين أعضائه، وهذا ما انعكس فعلاً على أداء حكومتي عبدالله خليل اللتين أعقبتا حكومة إسماعيل الأزهري - الأولى في 5 تموز عام 1956م، والثانية في 12 آذار عام 1958م - وانعكس أيضاً على العلاقات السياسية الخارجية، وخصوصاً مع مصر، والموقف من النزاع على المناطق الحدودية في منطقة حلايب شرق شمال السودان، الأمر الذي دفع عبدالله خليل لإقناع زعيمي

1 - بشير، تاريخ الحركة الوطنية في السودان، ص 262.

أحزاب الائتلاف بالاستعانة بالجيش حتى يتم إعادة ترتيب الشؤون السياسية في البلاد، وهذا ما تسبب في حدوث أول انقلاب عسكري في تاريخ السودان، حيث سيطر الجيش على السلطة في 17 تشرين ثاني عام 1958م[1].

والإشارة إلى الفوضى وتردي الأحوال السياسية في السودان نتيجة المشاحنات السياسية بين الأحزاب المختلفة، وكان ذلك واضحاً في البيان الذي وجهه إبراهيم عبود للشعب السوداني صباح يوم 17 تشرين ثاني عام 1958م، والذي قال فيه: «وقد امتدت هذه الفوضى والفساد إلى أجهزة الدولة والمرافق العامة بدون استثناء كل هذا يرجع أولاً وأخيراً لما تعانيه البلاد من الأزمات السياسية القائمة بين الأحزاب جميعاً، كل يريد الكسب لنفسه، بشتى الطرق والأساليب، المشروعة منها وغير المشروعة»[2]، وتضمن البيان أن الحالة السياسية في البلاد استوجبت من الجيش القيام بمهامه الوطنية لحفظ أمن البلاد ومكتسباتها، لإخراج البلاد من حالة الفوضى والفساد، إلى الاستقرار والنزاهة، وهذا ما دعاه لإصدار القرارات التالية[3]:

1. حل جميع الأحزاب السياسية في السودان.
2. منع كل التجمعات والمظاهرات والمواكب في جميع أنحاء مناطق السودان.
3. وقف إصدار الصحف.

ثانياً: موقف الصديق المهدي من الانقلاب العسكري

على الرغم من أن الانقلاب العسكري في عام 1958م، تم بطلب من رئيس الوزراء عبدالله خليل، والذي كان يشغل منصب سكرتير عام حزب الأمة، بعد حصوله على موافقة كل من إمام كيان الأنصار عبدالرحمن المهدي، وزعيم طائفة الختمية علي الميرغني[4]، إلا أن رئيس حزب الأمة الصديق المهدي وقتها، لم يكن موافقاً على هذا القرار، وتم استغلال ظروف مغادرته البلاد لتلقي العلاج في مدينة جنيف بسويسرا، لتنفيذ هذه الخطة، والذي يؤكد ذلك الخطاب الذي أرسله الصديق المهدي إلى والده عبدالرحمن المهدي في 5 تشرين ثاني عام 1958م، والذي تضمن رؤيته السياسية

---

1 - كولينز، روبيرت أو، (2015)، تاريخ السودان الحديث، ترجمة مجدي الجمال، مراجعة حلمي شعراوي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص 87، 90.

2 - انظر: عبيدات، عدنان عبدالله، (1997)، السودان في عهد إبراهيم عبود -1958 1964، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة اليرموك، اربد، الأردن، ملحق رقم (4)، خطاب الفريق إبراهيم عبود الأول، ص 197.

3 - عبيدات، السودان في عهد إبراهيم عبود، ص 197.

4 - توماس، السودان موت حلم، ص 93، 94، 95؛ بشير، تاريخ الحركة الوطنية في السودان، ص 269.

لحل الخلافات السياسية في البلاد، وتضمن النقاط التالية[1]:

1. حل حكومة عبدالله خليل الائتلافية من حزب الأمة، وحزب الشعب الديمقراطي، ودعوة الأحزاب السياسية للاشتراك في تأليف حكومة قومية جديدة، تراعى فيها الحصص الوزارية لنسبة المقاعد النيابية في البرلمان المنتخب في عام 1958م.
2. السعي لتأجيل انعقاد الدورة البرلمانية لحين تكوين الحكومة الجديدة. واتفاق الأحزاب على إقرار الدستور، وتحديد موعد محدد لانعقاد البرلمان، وانتخاب رئيس الجمهورية.
3. حث نواب حزب الأمة على منح الحكومة الثقة، حال انعقاد الدورة البرلمانية للمجلس البرلماني المنتخب.

وصاحب الانقلاب العسكري حالة من الترقب والهدوء النسبي في الساحة السياسية السودانية، ولم يعارض الانقلاب العسكري سوى الحزب الشيوعي السوداني، ولم تخرج أي مظاهرات أو حركات احتجاجية ترفض الانقلاب العسكري، من بين الأوساط الشعبية، ومرد ذلك للحالة السيئة التي عاناها الشعب السوداني نتيجة المنازعات الحزبية، وتطلعه للخروج من هذه الحالة بمساعدة وتدخل الجيش، وهذا ما كانت تريده الأحزاب السياسية أيضاً، على اعتبار أن التدخل العسكري مؤقت، سينتهي بمجرد استقرار الأوضاع السياسية في السودان[2]، وفي آذار عام 1959م، توفي عبدالرحمن المهدي، وخلفه ابنه الصديق المهدي في إمامة الأنصار، ونظراً للموقف السياسي للصديق المهدي الرافض للانقلاب العسكري، تبلورت لديه مرحلة المقاومة السلمية للانقلاب العسكري، والتي بدأها برفع شعار تماسك وتوحد كيان الأنصار، قاصداً من ذلك إدخال أبناء الخليفة عبدالله، في كيان الأنصار، ومنحهم العضوية في حزب الأمة، وحل حزب التحرير الوطني المنشق عن حزب الأمة، والذي تشكل عام 1957م[3].

ومن الانجازات السياسية والتنظيمية للصديق المهدي تشكيل الجبهة الوطنية المتحدة، برئاسته ليتمكن من خلالها توحيد جهود الكيانات السياسية السودانية في مواجهة الحكم العسكري، وضمت في عضويتها العديد من الشخصيات السياسية، والقيادية السودانية، إضافة إلى انتساب العديد من أعضاء حزب الأمة، والحزب

1 - المهدي، جهاد في سبيل الديمقراطية، الوثيقة رقم (1).

2 - بشير، تاريخ الحركة الوطنية في السودان، ص 269.

3 - المهدي، صفحات من التاريخ السياسي للأنصار، ص 89؛ عبدالسلام، الفاتح عبدالله، (د.ت)، النزاعات داخل الأحزاب: حالة حزب الأمة، ترجمة: عبدالرحمن الغالي، انظر الرابط: .(30-5-2020) https://www.alsadigalmahdi.com.

الوطني الاتحادي برئاسة إسماعيل الأزهري، والجبهة المعادية للاستعمار، والإخوان المسلمون، وشخصيات سودانية جنوبية، وأخرى شمالية لعضوية الجبهة، مما مكنها من مخاطبة النظام العسكري من مصدر قوة سياسية، إلى جانب ما تمتع به الصديق المهدي من قوة جماهيرية شعبية، شكل كيان الأنصار مادتها الأساسية[1].

وفي 21 تشرين أول 1959م، أرسل الصديق المهدي مذكرة للفريق إبراهيم عبود رئيس المجلس الأعلى للقوات المسلحة السودانية، حدد فيها موقفه من الحكم العسكري، وضرورة عودة الجيش لثكناته، واستعادة العمل بالنظم الديمقراطية، وتضمنت المطالب التالية[2]:

1. إنهاء مهمة الجيش في مباشرة شؤون الحكم.
2. تشكيل مجلس أعلى مكون من خمس أعضاء، يتولى شؤون الحكم بشكل مؤقت.
3. تشكيل حكومة مدنية لإدارة شؤون البلاد.
4. انتخاب هيئة خاصة، تسند إليها مهمة إقرار الدستور وانتخاب رئيس الجمهورية.

وفي 29 تشرين ثاني عام 1960م، أرسل الصديق المهدي لرئيس المجلس الأعلى للقوات المسلحة السودانية إبراهيم عبود مذكرة ثانية، أيدها ووقع عليها معه عدد كبير من أعيان ووجهاء السودان، تضمنت ما يلي[3]:

1. أن يتفرغ الجيش لمهمته الوطنية المختصة بحماية الحدود.
2. رفع حالة الطوارئ، وكفالة الحريات في البلاد.
3. تشكيل هيئة قومية انتقالية تكون مهامها الأساسية:
   - ممارسة سلطات الحكومة خلال الفترة الانتقالية.
   - وضع الأسس الديمقراطية السليمة والواضحة المتعلقة بشؤون حكم وإدارة البلاد.
   - وضع قانون انتخاب وإجراء انتخابات لاختيار ممثلي الشعب في البرلمان، ووضع دستور للبلاد.

والملاحظ أن سياسة الصديق المهدي تجاه الانقلاب العسكري اتسمت بالطابع السلمي، ومحاولة إقامة العلاقة على أُسس وتفاهمات ديمقراطية، تضمن للبلاد الانتقال السلمي من مرحلة الحكم العسكري إلى الحكم الديمقراطي المدني، ورفضه

1 - الصادق، سيرة ومسيرة، ج (1)، ص 119.

2 - المهدي، جهاد في سبيل الديمقراطية، الوثيقة رقم (3).

3 - المصدر نفسه، الوثيقة رقم (5).

لاستخدام القوة وقال حيال ذلك: «إنني لا أود أن ألقى الله ويداي ملطختان بدماء المسلمين»[1]، ومن النتائج التي حققتها السياسة السلمية للصديق المهدي، دخول النظام العسكري معه في مفاوضات سياسية أدت إلى انعقاد ثلاث جلسات خلال الربع الأول من عام 1961، ومع هذا فإنها لم تفض إلى نتيجة أو تغيير في الموقف المتصلب للحكم العسكري، الأمر الذي غير من أسلوب الحكم العسكري في التعامل مع كيان الأنصار بصفة عامة، والصديق المهدي بصفة خاصة، من خلال التعرض لكيان الأنصار في المناسبات الدينية والوطنية، والتضييق عليه إلى أن حدثت الحادثة الصدامية المعروفة بأحداث المولد في آب عام 1961م، وعلى إثرها ساءت حالة الصديق المهدي الصحية وتوفي في 2 تشرين أول عام 1961م[2].

ثالثاً: موقف الهادي المهدي من الانقلاب

منذ تولي الهادي المهدي لإمامة الأنصار في 3 تشرين أول عام 1961م لم يكن له دور فاعل في مواجهة النظام العسكري القائم، أو الاستجابة الفعلية للمقترحات التي كانت تقدم له بصفته إمام الأنصار، والتي دعت إلى تشكيل كتلة شعبية ديمقراطية لكيان الأنصار، تعوض الضرر الذي لحق بهم نتيجة إتخاذ الحكومة العسكرية قرار حل الأحزاب السياسية في البلاد، ومن بينها حزب الأمة[3]، الأمر الذي وضع كيان الأنصار في حالة من الاتهام من قبل الطوائف الدينية والأحزاب السياسية السودانية، وأثار حفيظة أعضاء مجلس الوصية، ودعاه لمخاطبة الإمام في شهر تشرين أول عام 1964م، لإيجاد مخرج لحالة الضعف السياسي التي أصابت كيان الأنصار، والوقوف موقفاً حازماً من قضايا السودان الداخلية[4].

ومع بدء شرارة ثورة تشرين أول 1964م في السودان، وجه الهادي المهدي مذكرة لرئيس وأعضاء المجلس الأعلى للقوات المسلحة، انتقد فيها الهادي المهدي المجلس الأعلى للقوات المسلحة ورأى أنها قادت البلاد إلى حافة الهاوية، وانتقد إجراءات الحكومة في التعامل مع سكان وادي حلفا، الذين هُجروا من مساكنهم لتطبيق اتفاقية مياه النيل، التي عُقدت بين مصر والسودان، وأقيم بموجبها السد العالي، وبحيرة ناصر، وانتقد الهادي المهدي في مذكرته ذاتها السياسة المالية للدولة، ووصولها

1 - توماس، السودان موت حلم، ص 100.

2 - المهدي، جهاد في سبيل الديمقراطية، الوثائق (8)، (9)، (17).

3 - (و. ح. ا. ق)، برنامج المستقبل بعد مؤتمر الوكلاء، 26 / 8/ 1964.

4 - (و. ح. ا. ق)، خطاب أعضاء مجلس الوصية للإمام الهادي، أكتوبر 1964.

لحدود غير مسبوقة من العجز المالي، وانتقد التطورات الدستورية والإدارية التي تم بموجبها ربط المجالس المحلية ذات المهمات الإدارية، بالمجالس المركزية ذات المهمات التشريعية، وانتقد أيضاً تقريب الحكومة للمتزلفين، وتضييقها على السياسيين، والطلبة، والحد من حريات التعبير عن الرأي، وأنهى مذكرته بدعوة المجلس العسكر للتنحي عن الحكم قائلاً: «هذه الأخطاء أيها الأخوان في الوطن لا تعالج بالمغالطات، ولا بالتستر، ولا بعبارات الأبواق التي تتاجر بالكلام، وإنني في هذا المنحى من تاريخ بلادنا، أود أن أوضح لكم موقفي، وموقف من يشايعني الرأي والعقيدة، بأنه لم يبق لكم مجال لإسداء خدمة لهذا البلد، إلا بالتنحي عن شئونه العامة، وإرجاع الأمور للشعب، ليضع الدستور الذي يختار بموجبه حكامه، ويحاسب حكومته»[1].

شكلت هذه المذكرة تغير في الموقف السياسي للهادي المهدي من المجلس العسكري، والقضايا السياسية السودانية، ولم تدم طويلاً مسألة تفرد المجلس العسكري بالسلطة، حيث أدت الثورة الشعبية التي انطلقت في السودان بتاريخ 21 تشرين أول 1964م، إلى تنحي إبراهيم عبود عن السلطة، وتشكلت في السودان حكومة انتقالية جديدة مهمتها الأولى إعادة البلاد للحكم الديمقراطي المدني، وهو ما يعرف بالديمقراطية الثانية، على اعتبار أن الديمقراطية الأولى كانت بإعلان الاستقلال عام 1956م، وحتى انقلاب إبراهيم عبود عام 1958م.

حزب الأمة خلال مرحلة الديمقراطية الثانية

بدأ حزب الأمة بعد دخول السودان في مرحلة الديمقراطية الثانية - من تاريخ إسقاط الحكم العسكري عام 1964م، وحتى تاريخ الانقلاب العسكري الثاني عام 1969م - يعيد تنظيم نفسه من جديد، لمواجهة متطلبات المرحلة الديمقراطية المدنية الجديدة، المنبثقة عن الميثاق الوطني الذي تم الاتفاق عليه بعد إسقاط الحكم العسكري، الذي أقرته الأحزاب والقوى السياسية والمهنية السودانية في 27 تشرين أول عام 1964م، والذي تضمن إقامة حكومة قومية انتقالية، مثلت مختلف هيئات الشعب وأحزابه، وإعداد متطلبات الحكم الديمقراطي في البلاد، وإطلاق الحريات العامة[2].

ومن أبرز التطورات السياسية التي اتخذها مجلس الوصية (مجلس الإمام) خلال هذه المرحلة، إعادة تنظيم حزب الأمة، ومن أهم التطورات التي حدثت هي

1 - (و. ح. ا. ق)، مذكرة الإمام الهادي لرئيس وأعضاء المجلس الأعلى للقوات المسلحة 23 / 10/ 1964.

2 - (و. ح. ا. ق)، الميثاق الوطني 27/10/ 1964.

كفالة الوضع اللائق للهادي المهدي في دستور حزب الأمة، بوصفه راعي الحزب، ومن الحقوق المكتسبة بموجب هذه الرعاية، أن يكون للإمام حق رئاسة الهيئة التنفيذية العليا للمكتب السياسي، وحق الترشح، والموافقة على ترشيح رئيس الجمهورية، وتسمية رئيس الحكومة، ومن التعديلات التي جرت أيضاً تسمية عبدالله الفاضل المهدي نائباً لراعي الحزب، وأن يتمتع بكل صلاحيات راعي الحزب حال غيابه، وتضمنت التعديلات أيضاً تسمية الصادق المهدي رئيساً لحزب الأمة[1].

لامست هذه التعديلات التي أُدخلت على دستور حزب الأمة طموح كل من الهادي المهدي، وعبدالله الفاضل المهدي، والصادق المهدي، فمنذ البيعة للهادي المهدي وتجاوز مجلس الوصية لروح نص وصية الصديق المهدي، كانت قضية السيادة محل قلق بالنسبة للهادي المهدي، لأنه أدرك أن مجلس الوصية يضم اثنين من أكثر المنافسين له على منصب الإمامة، فعبدالله الفاضل المهدي يمتلك وزن سياسي له قدره عند الأنصار وبين الأوساط السياسية السودانية، والصادق المهدي شاب طموح ويمتلك قدرات سياسية تؤهله لمنصب الزعامة، إلى جانب أن والده الصديق المهدي كان إماماً للأنصار، والعديد من شيوخ الأنصار ميالون له دوناً عن الهادي المهدي.

وصدر دستور حزب الأمة لعام 1964م، متضمناً النص على أن الإمام هو راعي الحزب، وأن أهداف الحزب شملت صيانة استقلال السودان، وتحقيق وحماية الحكم الديمقراطي الجمهوري، وخلق مجتمع إسلامي متطور يكفل حرية الأديان، أما وسائل حزب الأمة لتحقيق ذلك فإنها شملت توظيف الدين الإسلامي، لتكون مبادئه أساس التربية والمنهج العملي، ومناهضة المادية والإلحاد في البلاد، واتخاذ الوسائل الديمقراطية وسيلة لتحقيق كل ذلك، بالتعاون مع كل الشركاء السياسيين في السودان[2].

بذلك نافس حزب الأمة في الانتخابات البرلمانية التي جرت عام 1965م، وحصل على (75) مقعداً من مقاعد البرلمان البالغ عددها (155) مقعداً، متجاوزاً الأحزاب السودانية الأخرى، لكن هذه النسبة التي حصل عليها لا تسمح له بتشكيل حكومة حزبية مستقلة، مما اضطره للائتلاف مع الحزب الوطني الاتحادي، الذي قبل بأن يكون رئيسه إسماعيل الأزهري رئيساً لمجلس السيادة، وترك لحزب الأمة منصب رئيس الوزراء، الذي شغله محمد أحمد محجوب[3].

---

1 - (و. ح. ا. ق)، اتفاق مجلس الوصية على تنظيم الحزب ديسمبر 1964.

2 - (و. ح. ا. ق)، دستور حزب الأمة لسنة 1964.

3 - العباسي، التطورات السياسية في السودان، ص 213؛ شنون، إبراهيم إبراهيم محمد عيسى، (2000)، تقويم تجربة الائتلاف

وفي العام التالي من الانتخابات البرلمانية السودانية، جرت انتخابات تكميلية، أهلت الصادق المهدي من دخول البرلمان، ونتيجة للتجاوزات والعقبات التي واجهت حكومة محمد أحمد محجوب، وامتعاض الصادق المهدي لأسلوب إدارته للبلاد، إلى جانب اتساع شقة الخلاف بين الصادق المهدي، والهادي المهدي، نتيجة معارضة الهادي المهدي لتوجهات الصادق المهدي الإصلاحية، التي كان يرغب في إدخالها على هيكل ودستور حزب الأمة، انشق حزب الأمة لجناحين، جناح بقيادة الصادق المهدي، والجناح الآخر بقيادة الهادي المهدي، وتمكن الصادق المهدي من التحالف مع الحزب الوطني الاتحادي، وإسقاط حكومة محمد أحمد محجوب، وشكل حكومة جديدة برئاسته في تموز عام 1966م[1].

وعلى الرغم من تحمس الحزب الوطني الاتحادي لهذا التحالف في بداية الأمر، إلا أنه عاد من جديد للتحالف مع حزب الأمة جناح الإمام ـ متخلياً عن تحالفه مع الصادق المهدي ـ وتمكن هذا التحالف الجديد من إسقاط حكومة الصادق المهدي في أيار عام 1967م، وإعادة محمد أحمد محجوب لرئاسة الوزراء، والتي انتهت ولايتها في شباط عام 1968م[2].

وأجريت انتخابات برلمانية جديدة في نيسان عام 1968م، دخل فيها الحزب الوطني الاتحادي، وحزب الشعب الديمقراطي متحالفين في الحزب الاتحادي الديمقراطي، وتمكنوا من الحصول على (101) مقعد، من أصل (215) مقعد، في حين دخل حزب الأمة هذه الانتخابات منقسماً على نفسه، مشكلاً حزبين سياسيين تحت اسم حزب الأمة: حزب الأمة جناح الهادي المهدي، وحزب الأمة جناح الصادق المهدي، وحصل حزب الأمة جناح الهادي المهدي على (30) مقعداً، في حين حصل حزب الأمة جناح الصادق المهدي على (36) مقعداً، وشكلت حكومة ائتلافية ضمت الحزب الاتحادي الديمقراطي، وحزب الأمة جناح الهادي المهدي، وانتخب محمد أحمد محجوب رئيساً للوزراء، واستمرت أعمال هذه الحكومة مدة عام كامل اعتباراً من أيار عام 1968م، وانتهت بسيطرة الجيش على السلطة بانقلاب عسكري عرف بانقلاب جعفر النميري في شهر أيار عام 1969م[3].

وهنا لابد من الإشارة إلى أن دستور حزب الأمة جناح الإمام، الذي عُدل في جلسة الهيئة التأسيسية المنعقدة في 11 تشرين الثاني عام 1967م، نصت ديباجته على إلغاء دستور حزب الأمة لعام 1945م، ودستور الحزب لعام 1964م، وتضمنت المادة الأولى

الحزبي بالتطبيق على حزبي الاتحادي الديمقراطي والأمة القومي -1964 1989، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة أم درمان الإسلامية، أم درمان، السودان، ص 125.

1 - المهدي، صفحات من التاريخ السياسي للأنصار، ص 92، 94.

2 - الدوري، السودان في التاريخ الحديث، ص 16، 18.

3 - العباسي، التطورات السياسية في السودان، ص 217؛ شنون، تقويم تجربة الائتلاف الحزبي، ص 126، 127.

منه أن يكون اسم الحزب: حزب الأمة، وبذلك يكون قد احتفظ بالاسم الرسمي للحزب قبل التعديل، وعُرف أيضاً إلى جانب هذا الاسم، باسم (حزب الأمة جناح الإمام)، ونصت المادة السادسة من الدستور على أن إمام الأنصار يعد راعي الحزب وزعيمه السياسي، وهنا كانت إضافة كلمة الزعيم للدلالة على الصلاحيات السياسية، في حين أنها لم تكن مذكورة في دستوري الحزب السابقين، وذِكرها في هذا الدستور يقضي بإلغاء المكتب السياسي للحزب الذي انبثق عنه منصب رئيس الحزب في دستور عام 1964م، وقد حصرت مواد الدستور الجديد كل الصلاحيات القيادية في الحزب بزعيم الحزب فقط، وإن تضمن الدستور تأسيس مجلس قيادة للحزب، وحدد العديد من المهام لنواب الزعيم[1].

ويمكن أن تفسر هذه التعديلات الجوهرية في دستور حزب الأمة جناح الإمام بالحاجة إلى تحصين مركز الإمام في الحزب وسد الطريق أمام أي محاولة للحد من صلاحياته، وأن هذه التعديلات جاءت نتيجة الخلافات السياسية بين كل من الهادي المهدي، والصادق المهدي رئيس المكتب السياسي لحزب الأمة، ومحاولاته المتكررة لإدخال إصلاحات على الحزب تفصل بين الزعامة الدينية لإمامة الأنصار والرئاسة السياسية لحزب الأمة، وهذا بالتأكيد سيحد من صلاحيات الإمام، وهو الدافع الذي أدى إلى انشقاق حزب الأمة، إلى جانب التنافس الشديد على منصب رئيس الوزراء بين الصادق المهدي بصفته رئيس المكتب السياسي للحزب، ومحمد أحمد محجوب الذي رشح من قبل الهادي المهدي لهذا المنصب، وهذا ما دعا العديد من كبار أسرة المهدي، وأعيان كيان الأنصار إلى تأييد الهادي المهدي، ومحمد أحمد محجوب، للحفاظ على الوضع السياسي الذي يتمتعون به، في حين ناصبوا مشروع الصادق المهدي العداء؛ خوفاً على مصالحهم الذاتية[2].

في حين دعّم الصادق المهدي دستور حزب الأمة جناح الصادق، ببرنامج الإصلاح والتجديد، الذي تضمن وضع خطة عمل سياسية تشمل كل الجوانب المتعلقة بالمشاركة السياسية، والإدارة الاقتصادية لموارد الدولة، وتضمن البرنامج المحاور التالية[3]:

1. تدعيم كيان الأمة في السودان.
2. بناء الدولة الحديثة.
3. بناء الاقتصاد السريع وتحفيز النمو العادل والتوزيع الموجه المتحرر من النفوذ الأجنبي.
4. علاج مشكلات البلاد المعلقة منذ الاستقلال.

---

1 - (و. ح. ا. ق)، دستور حزب الأمة جناح الإمام نوفمبر 1967.

2 - الصادق، سيرة ومسيرة، ج (1)، ص 216، 269.

3 - (و. ح. ا. ق)، برنامج إصلاح وتجديد، 21/12/1967.

5. المساهمة السودانية الرائدة تجاه القضايا العربية والإفريقية.

6. المسلك المستقل إزاء الدول الكبرى والمحافظة علي ذاتيتنا وكرامتنا.

7. تقديم قيادة سياسية واعية وجادة ومتحررة من النفوذ الطائفي، والتحجر الحزبي، والنفوذ الخارجي.

وفي 7 نيسان عام 1969م، جرى تفاهم بين الهادي المهدي، والصادق المهدي انتهت بموجبه حالة الانقسام في حزب الأمة، وعاد متحداً من جديد، وقد وضح الهادي المهدي أن تاريخ حزب الأمة مرتبط بتاريخ الحركة الوطنية السودانية، التي عملت على تحرير السودان واستقلاله، وأن أسس الحزب بُنيت على القيم الديمقراطية، وأشار إلى أن الصادق المهدي يليه في جميع مناصب الحزب العليا، ويمارس جميع الصلاحيات بتفويض منه[1].

وأبرز أسس الاتفاق التي تضمنها مشروع الوساطة لتوحيد الحزب كانت كما يلي[2]:

1. يعد الإمام راعي الحزب، وله حق الاستشارة في كل المسائل المهمة، وله حق الترشح لمنصب رئيس الجمهورية، وحق ترشيح رئيس الوزراء.
2. تكوين مجلس الأمام للمشورة والمعاونة.
3. وتم الاتفاق على أن تكون الديمقراطية هي المبدأ الذي ينظم منهج عمل وسياسات الحزب.

حزب الأمة خلال مرحلة الانقلاب العسكري الثانية (1969- 1985م)

أولاً: أحداث الانقلاب

لم تختلف الظروف السياسية التي تسببت في الانقلاب العسكري عام 1969م، عن تلك الظروف التي تسببت في الانقلاب السابق عام 1958م، إلا من كونها في عام 1958م، جاءت نتيجة طلب رئيس الوزراء من الجيش بالتدخل واستلام السلطة، في حين أنها هذه المرة جاءت بتخطيط مسبق من ضباط الجيش، وبدون تدخل الحكومة المباشر، وهنا نقول تدخل مباشر، لأن الحكومة من خلال ضعفها والتنافس الداخلي على منصب رئيس الوزراء، واتجاهها لسياسات حكومية تعتمد على التناحر السياسي، أعطت الذريعة لضباط الجيش بالانقلاب على نظام الحكم.

نُفذ الانقلاب العسكري في صباح يوم 25 أيار 1969م، بقيادة جعفر النميري،

1 - (و. ح. ا. ق)، بيان توحيد حزب الأمة وعودة الصفاء إلى صفوفه، ابريل 1969.

2 - (و. ح. ا. ق)، أسس الاتفاق لمشروع الوساطة، نوفمبر 1967. للمزيد انظر ملحق رقم (10).

الذي بدأ تحركاته العسكرية انطلاقاً من منطقة خور عمر الواقعة بالقرب من جبال كرري في شمال أم درمان، متوجها إلى العاصمة الخرطوم، للسيطرة على المداخل الرئيسة للمدينة، وعلى مقر قيادة الجيش، ومبنى الإذاعة والتلفزيون، وتمكن من خلال الإعداد المحكم للانقلاب، من إلقاء القبض على (64) شخصاً من أبرز الوجوه السياسية في السودان، وكان من بينهم إسماعيل الأزهري، رئيس مجلس السيادة، ومحمد أحمد محجوب رئيس الوزراء[1].

وأعلن جعفر النميري عن تأسيس جمهورية ديمقراطية في السودان، وشكل على الفور حكومة جديدة برئاسة بابكر عوض الله[2]، وتبين من خلال تسمية رئيس الحكومة والوزراء، ومنح المراكز الهامة في مجلس قيادة الثورة أن الحزب الشيوعي كان ضالعاً في الإعداد والتنفيذ لهذا الانقلاب، وتبينت بشكل واضح الأهداف السياسية التي يسعى الانقلاب لتحقيقها في السودان، والتي تتلخص في تعزيز قيم الاشتراكية في النظم السياسية والإدارية السودانية، ومواجهة كيان الأنصار على اعتبار أنه يمثل العدو الأول للشيوعية، والمبادئ الاشتراكية في البلاد[3].

ويعود سبب العداوة بين الحزب الشيوعي وكيان الأنصار للعقيدة السياسية المختلفة لكل منهما عن الآخر، فالعقيدة السياسية لكيان الأنصار، وممثلها السياسي حزب الأمة تقوم على تعزيز قيم الشريعة الإسلامية، في المعاملات والاعتقاد، وهذه العقيدة كانت وراء طرح دستور السودان الذي كان من المقرر مناقشة مواده في جلسات البرلمان السوداني، لولا أن الانقلاب عجل بحل المجلس، والحكومة، إضافة لرفض الحزب الشيوعي لأي قوانين أو أحكام تستند لمرجعية تشريعية إسلامية، ورفض فكرة اعتماد نموذج الجمهورية الرئاسية في السودان[4]، ومن أسباب الخلاف القوية بين حزب الأمة والحزب الشيوعي، الدور الأساسي الذي قام به حزب الأمة في اتخاذ الحكومة لقرار حل الحزب الشيوعي، ورفضها الخضوع للقرار القضائي الذي صدر لصالح الحزب الشيوعي[5].

---

1 - العباسي، التطورات السياسية في السودان، ص 221؛ كولينز، تاريخ السودان الحديث، 115، 116

2 - بابكر عوض الله (-1917 2019): سياسي سوداني شغل منصب رئيس برلمان الاستقلال، ورئيس القضاء، ورئيس وزراء الحكومة السودانية الأولى في عهد انقلاب جعفر النميري، ثم نائباً أول لرئيس الجمهورية حتى عام 1972، انظر: الصادق، سيرة ومسيرة، ج (1)، ص 301، 302.

3 - كولينز، تاريخ السودان الحديث، 115، 116.

4 - أبو الحسن، عبدالعظيم محمد حمد، (2010)، قضية إسلامية الدستور والقوانين في السودان -1955 1985، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الخرطوم، الخرطوم، السودان، ص 107.

5 - بشير، تاريخ الحركة الوطنية في السودان، ص 289.

ثانياً: موقف الهادي المهدي من الانقلاب العسكري

بعد وضوح الدور السياسي للحزب الشيوعي في الانقلاب العسكري الذي جرى في 25 أيار 1969م، قرر الهادي المهدي مواجهة قيادة الانقلاب وعدم إعطائهم الفرصة للاستقرار، فقرر التحصن في الجزيرة أبا، واتخاذ التدابير اللازمة للمقاومة، وخلال عملية الاستعداد هذه تواصل معه الشريف حسين الهندي[1]، وتمكنا من تأسيس جبهة المعارضة[2] لمقاومة الانقلاب والنفوذ الشيوعي في السودان، فقرر الشريف حسين الهندي توظيف علاقاته السياسية مع أثيوبيا والمملكة العربية السعودية، لتزويد الأنصار بالسلاح والذخائر، لمواجهة النظام الانقلابي، وفي بادرة تعد استباق سياسي لأي حوادث مسلحة يمكن أن تحدث، أرسل الهادي المهدي خطاباً لجعفر النميري بواسطة الصادق المهدي، تضمن المطالبة بإخراج السياسيين والقادة العسكريين ذوو الانتماءات الشيوعية من السلطة، وتحديد فترة انتقالية لعودة الجيش لثكناته العسكرية، وإجراء استفتاء شعبي لإجازة الدستور الإسلامي الذي تم وضعه قبل الانقلاب العسكري عام 1969م[3].

رُفضت مطالب الهادي المهدي، وقررت القيادة الانقلابية المواجهة مع الأنصار في الجزيرة أبا، وتصفية زعماء الأنصار بتحريض من الشيوعيين في الحكومة الانقلابية، «فعم القتل وساد البلاد جو من الرعب والذعر»[4]، وبعد أحداث الجزيرة أبا التي سبقت الإشارة إليها في الفصل السابق، وهجرة الهادي المهدي إلى أثيوبيا ليتمكن من تنظيم صفوف المقاومة ضد الانقلاب العسكري، تمكنت قوات النظام العسكري من إلقاء القبض على الهادي المهدي، وبعض رفاقه قبل اجتيازهم الحدود السودانية الأثيوبية، وخلال عملية الاعتقال أصيب الهادي المهدي برصاصة في فخذه الأمر الذي سبب له نزيف حاد أودى بحياته، فقرر النظام تصفية مرافقيه، وعدم إعلان خبر وفاته، الأمر الذي سبب إرباك كيان الأنصار، الذي أصبح في حالة تخبط بسبب

1 - حسين الهندي (1924- 1982): سياسي سوداني انضم للحزب الوطني الاتحادي وشغل عدد من المناصب الوزارية 1964-1969، كان له دور مهم في مقاومة انقلاب جعفر النميري، انظر: الصادق، سيرة ومسيرة، ج(1)، ص 303.

2 - تشير الكتابات التاريخية إلى اسم الجبهة الوطنية للمعارضة، عند تحديد صفة التعاون بين الهادي المهدي والشريف حسين الهندي، في حين أن الاسم الذي كان معروفاً لهذا التعاون والتنسيق هو اسم جبهة المعارضة، أو الجبهة السودانية، أما تسمية الجبهة الوطنية فهو الاسم الذي أصبح يعرف به تحالف المعارضة فيما بعد، وخصوصاً عندما تقرر تجنيد المهاجرين السودانيين في ليبيا وأثيوبيا عام 1974، انظر، الصادق، سيرة ومسيرة، ج (2)، ص 109

3 - علوب، هاشم بابكر محمد، (2010)، المصالحات الوطنية في السودان في الفترة ما بين 1972- 1985، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الخرطوم، الخرطوم، السودان، ص 23، 30.

4 - شاكر، السودان، ص 118.

فقدان القيادة، فالصادق المهدي كان معتقلاً في سجن الانقلابيين، والهادي المهدي أصبح في حكم الغائب لانقطاع أخباره، فعادت من جديد بين صفوف الأنصار فكرة الإمام المنتظر، أو عيسى المسيح الذي سيعود ليخلص الناس من شر الانقلابيين، وبقيت هذه الحالة من عدم الاستقرار السياسي سائدة، حيث أثرت في معنويات الأنصار، حتى بعد وصول الشائعات التي أنبأت بموت الإمام، والتي لم تؤكد بشكل رسمي إلا بعد التوصل لاتفاق المصالحة بين النظام الانقلابي وحزب الأمة عام 1977م، الذي تضمن الإعلان عن مكان دفن جثمان الهادي المهدي، والسماح بنقله ودفنه في قبة الإمام المهدي[1].

رابعاً: موقف الصادق المهدي من الانقلاب

بعد قيام الانقلاب العسكري بقيادة جعفر النميري مباشرة تم إلقاء القبض على الصادق المهدي في 4 حزيران عام 1969م، ونقل إلى إحدى المنشآت العسكرية في منطقة جبيت الواقعة شرق السودان على بعد (726) كم عن الخرطوم، حيث سجن سجناً انفرادياً، وكان عرضة للاغتيال في أكثر من مرة للتخلص منه، على اعتبار أنه من الشخصيات البارزة والمؤثرة في كيان الأنصار وحزب الأمة، وتم إخلاء سبيله من سجنه في أيار عام 1973م، بعد توقيع الدستور السوداني، ولم تدم له الحرية طويلاً حيث تم إعادة اعتقاله في 25 كانون أول من العام نفسه، وبقي سجيناً حتى أُخلي سبيله مرة أخرى في نيسان عام 1974م، وسمح له بمغادرة السودان لتلقي العلاج في الخارج، فغادر متوجهاً إلى بريطانيا[2].

وانخرط بعدها الصادق المهدي في صفوف الجبهة الوطنية، فقام بإكمال مكوناتها التنظيمية، ووضع ميثاقها وهيكلها الإداري، ومن بنود ميثاقها، تصفية الاستبداد في السودان، والالتزام بأصول الشريعة الإسلامية في صياغة القوانين والأنظمة السودانية[3]، وتمكن من التحضير لانقلاب عسكري هدفه الإطاحة بنظام جعفر النميري، كان مخططاً لتنفيذه في 2 تموز عام 1976[4]م، إلا أن هذه المحاولة فشلت، الأمر الذي اضطر منفذوها للانسحاب بعد يومين من الصمود، مخلفين وراءهم عدداً من القتلى والجرحى[5].

وعلى الرغم من فشل المحاولة الانقلابية إلا أنها تركت أثراً في سياسة كل من

1 - المهدي، صفحات من التاريخ السياسي للأنصار، ص 104.

2 - الصادق، سيرة ومسيرة، ج (2)، ص 39، 51، 90، 100، 102.

3 - المرجع نفسه، ج (2)، ص 109.

4 - توماس، السودان موت حلم، ص 155.

5 - المهدي، صفحات من التاريخ السياسي للأنصار، ص 59.

جعفر النميري تجاه كيان الأنصار، وسياسة الصادق المهدي تجاه الانقلاب العسكري، فالنميري من جهته قرر الدخول في مصالحة مع الصادق المهدي على اعتبار زعامته لكيان الأنصار[1]، أما الصادق المهدي فالاعتبارات التي جعلته يغير من موقفه المتشدد تجاه نظام جعفر النميري استندت على أربعة أسس هي[2]:

1. الحفاظ على أبناء الأنصار من القمع العسكري والأمني، الذي يمارسه عليهم النظام الانقلابي داخل السودان.
2. محاولة إيجاد مخرج سياسي، يمكن من خلاله إعادة الأنصار المشردين في كل من أثيوبيا وليبيا فراراً من قمع النظام الانقلابي.
3. التخلي عن فكرة الجهاد المسلح، لأنه لم يعد في صالح الأنصار، بل إن قوى الجبهة الوطنية المتحدة، وضعت كيان الأنصار في صف المواجهة الأول، بينما هم ينعمون بالأمن في السودان.
4. توتر العلاقات المصرية الليبية، ودخول بعض أعضاء الجبهة الوطنية في علاقات منحازة لأحد طرفي النزاع دون الآخر، على حساب الحياد والمحافظة على مصالح الجبهة وتماسكها.

أما أهم بنود اتفاقية المصالحة بين الصادق المهدي والنظام الحاكم فيمكن بيانها كما يلي[3]:

1. ضمان الحريات الفردية للمواطنين.
2. إطلاق سراح جميع المعتقلين السياسيين.
3. إلغاء قرارات التأميم وإعادة الممتلكات ومراكز الخدمة المدنية إلى أوضاعها السابقة.
4. تبني سياسة عدم الانحياز في السياسة الخارجية للدولة.
5. إجراء إصلاحات على نُظم وهياكل المؤسسات الحكومية المحلية.
6. إعادة إعمار الجزيرة أبا.

إضافة إلى ما سبق فقد التزم نظام جعفر النميري بتسليم جثمان الهادي المهدي إلى عائلته، وفي المقابل وافق الصادق المهدي على التخلي عن فكرة تعدد الأحزاب السياسية، وقبل بسياسة الحزب الواحد، وعلى الرغم من انخراط الصادق المهدي في مشروع المصالحة، إلا أنه وضع كثيراً من الاعتبارات أمامه، والتي بدورها حدت من انفتاح العلاقات بينه وبين نظام جعفر النميري، وأول هذه الاعتبارات هي

1 - العباسي، التطورات السياسية في السودان، ص 240.

2 - المهدي، الوفاق والفراق بين الأمة والجبهة في السودان، ص 7.

3 - توماس، السودان موت حلم، ص 167.

مشاعر الغضب التي حملها الأنصار تجاه النظام الانقلابي، نتيجة ما لحق بهم من ظلم وقتل وتشريد خلال وبعد أحداث الجزيرة أبا في آذار عام 1970م، وثاني هذه الاعتبارات كانت متعلقة بقضية السماح بعودة اللاجئين السودانيين الموجودين في ليبيا وأثيوبيا[1].

خامساً: قضية التشريعات الإسلامية في عهد جعفر النميري

أصدر جعفر النميري دستوراً للسودان في عام 1973م، ضمنه مصطلحات مستقاة من النظام السياسي الإسلامي، فاسم الدولة في ذلك الدستور: جمهورية السودان الديمقراطية جمهورية إسلامية ذات سيادة، والسيادة في جمهورية السودان الديمقراطية لله يمارسها الشعب، وتكون أهم وظائف الاتحاد الاشتراكي تحقيق قيم الدين، والمجتمع السوداني يهتدي بهدي الإسلام دين الغالبية، وتسعى الدولة للتعبير عن قيمه، وأن من واجبات الجندية الجهاد في سبيل الله، وأن تكون قيم النظام الاشتراكي في الدولة مستمدة من تشريعات الإسلام، أما رئيس الجمهورية فإنه قائد المؤمنين، وراعي الأمة السودانية، ورأس الدولة وإمامها، يتولى السلطة التنفيذية ويشارك في السلطة التشريعية، ويستمد شرعيته من البيعة الشرعية التي ينظمها القانون، ومن جهة ثانية فقد أصدر جعفر النميري العديد من القرارات ذات الصبغة الدينية، قبل شروعه في إقرار المراجعة، وإعلان التشريعات الإسلامية، فمنها قرار تحريم الدعارة في كل أنحاء السودان، وقرار منع المراهنات، وقرار إنهاء تبعية مصانع الخمور للدولة في عام 1977م، وفي 8 أيلول عام 1983م، أعلن اكتمال إجراءات الثورة القضائية، وبدأ يطبق القوانين الشرعية الإسلامية، فبدأ بقوانين العقوبات، وفوض جهاز القضاء إصدار نشرات دورية تحدد المذهب الفقهي الذي ينبغي التعامل وفقاً لأحكامه في المحاكم، وتم تحديد قيمة الدية في قضايا القتل، والإيذاء البدني[2].

وعلى الرغم من التوجهات الإسلامية في الفكر السياسي للحركة المهدية، إلا أن موقف كيان الأنصار كان معارضاً للتشريعات الإسلامية التي جاء بها جعفر النميري، وجاء قرار كيان الأنصار الرافض لهذه التشريعات الإسلامية بعد اجتماعهم في أم درمان بتاريخ 24 أيلول عام 1983م، ودراسة موقفهم منها، ومثل قرارهم الرافض لهذه القوانين تحدٍ واضح للنظام الانقلابي، معتبرين أن الإقدام على هذه الخطوة في

1 - توماس، السودان موت حلم، ص 167، 177، 199.

2 - أبو الحسن، قضية إسلامية الدستور والقوانين، ص 122، 127، 128.

ظل الظروف التي مرت بها البلاد أدى إلى تفشي الظلم الاجتماعي، وتقوية المستفيدين والانتهازيين من الطبقة الحاكمة على حساب العامة من الشعب[1]، وانتقد الصادق المهدي بشده اللجوء لتطبيق هذه الأحكام بالطريقة التي قدمتها الحكومة[2]، واوضح بعض المآخذ على هذه القوانين التشريعية، ومن أبرز هذه المآخذ[3]:

1. أنها جاءت نتيجة رد فعل انفعالي نتج عن أزمة سياسية وإدارية بين نظام الحكم والهيئة القضائية في السودان، الأمر الذي يحمل في مضمونه معاني الكيد السياسي والانتقام غير المباشر.
2. أن إقرار الأحكام الشرعية بصيغة قوانين تمت بطريقة متعجلة وبقرارات سيادية ولم تخضع للتحقيق الفقهي، أو النقاش القانوني من قبل الهيئة التشريعية، فكانت معبرة عن وجهة نظر أحادية، فرضت رأيها على المجتمع، في ظل ظروف ومواقيت غير مناسبة.
3. صدرت القوانين التشريعية في صيغة قوانين جنائية غايتها التجريم والحد من الحريات أكثر من ضبط السلوكيات وتطهير المجتمع من الآفات والمخالفات.
4. ترتب على التسرع في إصدار القوانين الحاجة إلى إصدار قانون أصول الأحكام القضائية، والذي جاء بدوره بنظام قانون أمن الدولة، الذي من خلاله تم مصادرة حريات المواطنين.
5. لم تراع القوانين التشريعية التعدد الديني في البلاد، وتجاهلت بشكل كبير الأغلبية غير المسلمة في الجنوب السوداني.

ونتيجة لاحتجاجات الأنصار ورفضهم للقوانين الشرعية، قرر نظام جعفر النميري القبض على الصادق المهدي وبعض زعماء الأنصار وإيداعهم في السجن[4].

سادساً: موقف حزب الأمة من ثورة نيسان عام 1985م

تعددت الأسباب التي أدت ثورة نيسان عام 1985م، ضد نظام جعفر النميري ومنها: الضعف السياسي الذي وجد نفسه يمر به نتيجة تخلي المسؤولين الأمريكيين

1 - توماس، السودان موت حلم، ص 215.
2 - Berridge, W. J, (2016), Civil Uprisings in Modern Sudan he 'Khartoum Springs' of 1964 and 1985, London, New York: Bloomsbury Academic, p 47.
3 - المهدي، الصادق، (1987)، العقوبات الشرعية وموقعها من النظام الاجتماعي الإسلامي، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ص 15، 16؛ المهدي، الديمقراطية في السودان عائدة وراجحة، ص 192
4 - توماس، السودان موت حلم، ص 215.

عنه؛ بسبب تبنيه مشروع القوانين الإسلامية، التي حاول من خلالها تعزيز مكانته السياسية والدينية في المجتمع السوداني، ومحالفته لبعض الجماعات الإسلامية التي تبنت هذا المنهج في الحكم، واشترط عليه الأمريكيين التخلي عن تأييد هذه الحركات الإسلامية إن أراد البقاء في منصبه[1]، ومن غير المستبعد أن يكون للأمريكيين دور في كشف أسرار تعاونه معهم في تهريب يهود الفلاشا[2] من أثيوبيا إلى إسرائيل عبر الأراضي السودانية[3].

وعلاوة على ما سبق فقد تنامت مشاعر الغضب من قبل قادة اتحاد طلبة جامعة أم درمان في 26 آذار عام 1985م، الذين انطلقوا في مسيرة معارضة لنظام جعفر النميري، فتحالف مع هذا المسيرة عدد من المواطنين ـ مشكلاً بذلك نواة الثورة على نظام جعفر النميري ـ الذي تبعه دعوة أساتذة الجامعة لمسيرة معارضة لنظام جعفر النميري، واستجابت لهذه الدعوة الأحزاب السياسية، وعدد من النقابات المهنية، فسيروا مسيرة ضخمة، تصدت لها مؤسسات النظام بمسيرة آخرى مضادة لها، إلا أن المسيرة التي أرسلها النظام كانت سيئة التنظيم وقليلة العدد، الأمر الذي زاد من حماسة الطلبة والأحزاب السياسية والنقابات المهنية، واتفقوا على بحث الدور السياسي المطلوب من هذا المسيرات، فقرروا التوقيع على ميثاق وطني يحدد الرؤية السياسية لمرحلة ما بعد نظام جعفر النميري، وتم إعلان الإضراب السياسي حتى تم إسقاط نظام جعفر النميري، واستجابة لمطالب المتظاهرين حرر الصادق المهدي نص الميثاق الوطني بتاريخ 2 نيسان عام 1985م، ومُرر هذا الميثاق على الأحزاب والهيئات النقابية لتوقيعه[4].

ومن أبرز المبادئ الديمقراطية التي طالب بها الميثاق الوطني: أولاً، إقامة نظام حكم ديمقراطي انتقالي يستمر لمدة ثلاثة أعوام، تسند إليه مهام تنظيم المشاركة السياسية، وكفالة حريات المواطنين الأساسية، وحل قضية الجنوب في إطار حكم ذاتي إقليمي. ثانياً، تأكيد مبدأ الحكم المركزي في البلاد، ومراعاة تأصيل القيم الديمقراطية السليمة خلال العمل به. ثالثاً، تأهيل البلاد لأن تحكم بدستور تُقرره

1 - Berridge, Civil Uprisings in Modern Sudan, p 63.

2 - الفلاشا: كلمة أثيوبية تعني المهاجرين أو الغرباء، يقصد بها اليهود الذين يقيمون في منطقة جوندار الأثيوبية بالقرب من الحدود مع السودان، ويقدر عددهم بحوالي 30 ألف نسمة، وتشير المعلومات إلى أن أول محاولات تهريبهم من أثيوبيا إلى إسرائيل عبر الأراضي السودانية كانت عام 1983م، وفي عام 1985م، كانت عمليات التهريب تتم بالتعاون مع الأجهزة الأمنية السودانية وبتنسيق وتعاون مع أجهزة المخابرات الأمريكية، وبواسطة طائرات أمريكية، انظر: عبداللطيف، صلاح، (1986)، الفلاشا الخيانة والمحاكمة، القاهرة: مكتبة مدبولي، ص 21، 44.

3 -عبداللطيف، الفلاشا الخيانة والمحاكمة، ص 79.

4 - المهدي، الديمقراطية في السودان عائدة وراجحة، ص 50.

هيئة خاصة تكون منتخبة بطريقة ديمقراطية. رابعاً، تحرير البلاد من التبعية الأجنبية في السياسة الخارجية، لتحقيق السيادة الوطنية[1].

وفي صباح يوم السبت 6 نيسان عام 1985م، قررت قيادة القوات المسلحة الانحياز للمطالب الشعبية، واستلام السلطة، وخلع النظام الانقلابي برئاسة جعفر النميري، وأُعلن عن تشكيل مجلس انتقالي مكون من (15) عضواً، كلهم من قادة الوحدات العسكرية في الخرطوم، ترأسه الفريق أول عبدالرحمن سوار الذهب[2]، مع منح المجلس السلطات السيادية والتشريعية خلال المرحلة الانتقالية، وفي بداية حزيران من العام نفسه، أعلن المجلس الانتقالي تكوين لجنة لإعداد الدستور، والتي تمكنت من إعلانه في 21 آب من العام نفسه، وتمكن المجلس الانتقالي من إجراء الانتخابات البرلمانية في نيسان عام 1986م، وتسليم الحكم سلمياً للحكومة المنتخبة التي رأسها الصادق المهدي بعد فوز حزب الأمة القومي في الانتخابات[3].

حزب الأمة والمهدية الوظيفية

مثل حزب الأمة منذ العام 1945م، الدليل القيادي لكيان الأنصار، وفي الوقت ذاته فإن حزب الأمة تأثر تأثراً كبيراً بسياسة إمام الأنصار، حتى أصبح حزب الأمة يعتبر إمام الأنصار الأب الروحي للحزب، وأبرز مظاهر هذه العلاقة الارتباطية تمثلت في عهد الصادق المهدي، وطرحه لرؤيته السياسية الإسلامية الإصلاحية التي تبناها حزب الأمة نفسه، والتي تمثلت في العديد من الجوانب السياسية والاجتماعية والثقافية، كان من أهمها العلاقة بالأحزاب السياسية السودانية وقوى المعارضة، والعلاقة بالسلطة الحاكمة، وتوجهاته السياسية بالقضايا المختلفة مثل الجهاد المدني، والقضايا والأحكام المتعلقة بالأمور العصرية المحدثة[4].

ومن أبرز التطورات التي أدخلها الصادق المهدي على أهداف حزب الأمة وسياساته العامة، أنه طرح رؤية جديدة لتفسير الفكر المهدوي، وتكوين تصور عام حول قضية التأصيل السياسي الإسلامي، وأصدر بعد ثورة نيسان عام 1985م، المنشور التأسيسي

1 - (و. ح. ا. ق)، ميثاق تجمع القوى الوطنية لإنقاذ الوطن 6 ابريل 1985.

2 - عبدالرحمن سوار الذهب (1935- 2018): ضابط في الجيش السوداني، شغل منصب القائد الأعلى للقوات المسلحة السودانية، وبعد الإطاحة بجعفر النميري تولى مسؤولية الحكم الانتقالي تنازل عن السلطة سلمياً بعد الانتخابات التي جرت عام 1986م، ثم ترأس الهيئة الشعبية للدفاع عن الوطن والعقيدة الذي كونته الجبهة الإسلامية القومية للدعوة الحربية، ثم صار رئيس مجلس أمناء منظمة الدعوة الإسلامية، انظر: الصادق، سيرة ومسيرة، ج (2)، ص 305.

3 - العباسي، التطورات السياسية في السودان، ص 253، 255، 259.

4 - وقيع الله، إستراتيجية التخطيط السياسي، ص 72.

الذي تضمن معاني سياسية جديدة، فقد أدخل مصطلح القومية ليصبح اسم الحزب (حزب الأمة القومي) فاتسعت رؤية وأفق الحزب وبذلك أمكن لكل سوداني الدخول في عضوية الحزب، ولم تعد تقتصر العضوية فيه على الأنصار[1]، وهذا بدوره قاد للاعتراف بأهمية المكونات القومية في البلاد، نتيجة تطور الظروف السياسية والثقافية التي فرضتها طبيعة المجتمع السوداني، وهدفها من وراء ذلك الابتعاد عن التمركز حول قضية الطائفية بشكل كبير[2].

ومن أهم المحاور التي تبنى حزب الأمة القومي العمل بها وصياغة أهدافه وفقاً لها في مرحلة المهدية الوظيفية ما يلي:

أولاً: الموقف من الحركة المهدية

تمثل المهدية بنسختها الإحيائية حالة فريدة من التعاطي الحركي مع الأصول الإسلامية، فهي تختلف كثيراً في نظرتها للمهدية عن الفرق والطوائف الإسلامية الأخرى، فالمهدية الإحيائية رفضت فكرة التوقيت المؤذنة بخروج المهدي، والتي ترتبط بزمان ومكان محدد، وأن قضيتها الأولى هي إحياء الدين، وإقامة مجتمع إسلامي يؤمن بالقيم والأسس التي بُني عليها المجتمع الإسلامي في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين من بعده، وهذا التمايز الذي تحتفظ به الحركة المهدية في نسختها الإحيائية، كان داعياً لتقاربها مع كل الطوائف والحركات الإسلامية، لوجود صلات تقارب فكريه تجمعها بها[3].

فالمهدية الإحيائية تتوافق مع رأي أهل الحديث الذين يقدمون الاستدلال بالآيات المُحكمة، والأحاديث الصحيحة على ما سواهما من أدلة شرعية، وتوافق أهل الرأي الذين يُدخلون الاستحسان ومراعاة تغير الظروف والمقاصد في تقدير الأحكام الشرعية، وتأخذ برأي الشيعة في أهمية دور الإمام وأن دوره قيادياً تفويضياً أكثر منه دوراً تنظيمياً، وتؤمن بمعتقدات أهل السنة، وتأخذ برأيهم في صحة خلافة الخلفاء الراشدين، وتوافق الأباضية في التحلل من شرط القرشية للإمام، وتتوافق مع الصوفية في تلمس المعاني الروحية للنصوص الدينية، وتؤمن باعتقاد الوصال الروحي والإلهام[4].

1 - المهدي، الصادق، (د.ت)، كتاب العودة، أم درمان: منشورات حزب الأمة القومي، ص 49.

2 - المهدي، الصادق، (د.ت)، نداء المهتدين، أم درمان: منشورات حزب الأمة القومي، ص 11.

3 - المهدي، الصادق، (د.ت)، أيديولوجية المهدية، أم درمان: منشورات حزب الأمة، ص 15.

4 - المهدي، أيديولوجية المهدية، ص 15.

وتؤيد المهدية الإحيائية المنطلقات السياسية والعقائدية للحركات الإصلاحية الإسلامية، فتؤيد المنطلقات الفكرية والعقائدية للحركة الوهابية، وتوافق الحركة السنوسية في تعليق العمل بالمذاهب المختلفة، ووافقت حركة الشيخ عثمان دان فودي[1] في إتخاذ سبيل الجهاد أداة للتغيير والإصلاح، ووافقت الحركات التحررية الرامية لتحرير البلاد الإسلامية والعربية من الاستعمار الأجنبي، ونادت بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية كدعوة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، إضافة إلى الدور المهم الذي أدته الحركة المهدية في تحرير السودان من التسلط الأجنبي[2].

وتعتبر المهدية الوظيفية أن الحركة المهدية بصورتها الإحيائية، ومن ثم الاستقلالية الوطنية، هي الأساس الحقيقي للحركة الوطنية في السودان، لدورها في تحرير السودان من الاستعمار، وإقامة دولة إسلامية توافق نموذج الدولة الإسلامية في صدر الإسلام، إلى جانب دعوتها إلى اتحاد الأمة الإسلامية في ظل خلافة جديدة، ودفاعها عن السيادة السودانية، ورفض اعتبار حركتها الوطنية امتداداً للحركة الوطنية المصرية، وهذا الدور خلق رأياً عاماً سياسياً سودانياً في تكوين الاتجاه الاستقلالي لمختلف الكيانات السياسية في السودان[3].

وأكدت فلسفة المهدية الوظيفية على أن «الأنصار وغيرهم من أهل السودان شركاء في الوطن وفي المصير الإسلامي، والعربي والإفريقي، والمصلحة العليا تقتضي أن تعرف كل جماعة ماهيتها وأن تعرف غيرها لا تشجيعاً للتفرق والخلاف بل إحاطة بالحقائق وتزوداً بها لتحديد الأهداف المشتركة»[4].

ثانياً: المبادئ الديمقراطية في المهدية الوظيفية

تمثل محددات العمل الديمقراطي العقبة الأولى في إتباع النهج الديمقراطي في الحكم، ولا يمكن السير قدماً في تأسيس منظومات عمل متكاملة في ظل وجود هذه

---

1 - ينتمي عثمان دان فودي لقبيلة الفولاني، وقامت حركته في نيجيريا الشمالية، في عام 1774 بمحاربة الوثنية، وفي عام 1786 بدأ في إرسال البعثات لحكام إمارات الهوسا، ونتيجة لعدم استجابتهم لدعوته، أمر أتباعه بالهجرة إليه، وشكل منهم جيشاً حارب به أمراء الهوسا حتى تمكن منهم، واتخذ من مدينة سكوتو عاصمة له، وكان لدعوته أثر مهم في الترويج لفكرة المهدي المنتظر، وقرب خروجه من جهة الشرق، في إشارة إلى أن خروجه سيكون في السودان، انظر: صالح، محمد مصطفى محمد، وسعيد، نبيل رابح آدم، (2017)، دور علماء الجهاد السكتية في الترويج لفكرة المهدية في سودان وادي النيل. مجلة الشرق للدراسات والبحوث العلمية، كلية الشرق الأهلية، كسلا، السودان، ص 6، 7.

2 - المهدي، أيديولوجية المهدية، ص 15.

3 - المهدي، الصادق، (1982)، رسالة الاستقلال، أم درمان: منشورات حزب الأمة، ص 3.

4 - المهدي، يسألونك عن المهدية، ص 249.

المحددات، ما لم يتم معالجة مظاهر الخلل التي تنجم عنها، وأبرز هذه المحددات[1]:

1. الاستعداد الدائم في المؤسسة العسكرية للانقلاب على أنظمة الحكم في البلاد تحت ذريعة خلافاتها البينية، وصراعها على السلطة، وإعاقتها للمصالح الوطنية.
2. انتهاج الأحزاب السياسية لسياسات تنافسية، في محاولة دائمة منها لوضع العراقيل وخلق المشاكل والصعوبات أمام بعضها البعض.
3. التسرع في الحكم على قدرة الأحزاب على تجاوز الأزمات والصعوبات التي تمر بها الحكومات في إدارة شؤون البلاد، وعدم إعطائها الفرصة الكافية في إدارة الموقف.

ومن المؤشرات الهامة الدالة على تمسك المهدية الوظيفية بالقيم الإسلامية التي أرستها الحركة المهدية بصيغتها الإحيائية، واستمرت في تطويرها والمحافظة عليها والعمل بها في ظل نظام سياسي ديمقراطي، استوجب على حزب الأمة مراعاتها عند إعداد سياساته وصياغة أهدافه، أن يكون الأخذ بالتشريعات الإسلامية وفقاً لصيغة اجتهادية متوافقة مع روح العصر وظروف المجتمع السوداني، وبعيدة كل البعد عن التقليد المذهبي الجامد. ثانياً، الأخذ بعين الاعتبار للتعدد العقائدي والمذهبي في السودان، عند النظر في التشريعات المستمدة من الأصول والمصادر الشرعية الإسلامية، لضمان توفير أعلى درجة من صيانة الحقوق والحريات لغير المسلمين من مواطني الدولة. ثالثاً، إتاحة المجال وكل السبل التي تمكن المشاركة السياسية لمختلف القوميات والطوائف في السودان، للمشاركة في إعداد المشاريع التشريعية، وأن يراعى في إعدادها القيم العالمية للسلم، والحفاظ على الحريات العامة[2].

والقاعدة الدستورية التي يقوم عليها حزب الأمة القومي، وتم الإشارة إليها بوضوح في دستور الحزب، تضمنت الأصول والمبادئ الديمقراطية التالية[3]:

أ- العمل على كفالة الحريات والحقوق الأساسية للمواطنين، وإقامة وتأمين حكم ديمقراطي ينبذ العنف، ويعزز ويؤكد مبدأ التداول السلمي للسلطة.

ب- الالتزام بحقوق الإنسان المضمنة في المواثيق الأساسية والمعاهدات الدولية.

ج- الالتزام بروح المشاركة والمساءلة والمحاسبة والشفافية وسيادة حكم القانون.

1- المهدي، الديمقراطية في السودان عائدة وراجحة، ص 22، 23.

2- المهدي، رؤى في الديمقراطية والعروبة والإسلام، ص 19.

3- (و. ح. ا. ق)، دستور حزب الأمة القومي لسنة 1945.

د- الاعتراف بالتنوع الثقافي والديني والعرقي، وحماية حقوق الأقليات والمجموعات الوطنية.

هـ- الإلتزام بالنهج القومي حيال قضايا الأمة السودانية.

و- إقامة نظام حكم ديمقراطي لا مركزي قوامه التعددية الحزبية.

ثالثاً: مفهوم الدولة في المهدية الوظيفية

مفهوم دولة الخلافة الإسلامية هو المفهوم الأساس للدولة الذي قامت عليه الحركة المهدية بصورتها الإحيائية، وإذا كانت تتوافر في المجتمع السوداني القابلية والظروف الممكنة لتطبيقه في ثمانينيات القرن التاسع عشر، فإن الظروف السياسية والاجتماعية في المراحل الزمنية اللاحقة تغيرت بدرجة لم يعد فيها من الممكن العودة لتطبيق هذا النظام من أنظمة الحكم، وهذا التغير لا يتعارض مع الأصل، فالمبادئ والتشريعات الإسلامية لا تتعارض مع أي صورة من صور الحكم التي يمكن من خلالها ضمان العدالة وحقوق الأفراد، وأن لا تتعارض مع أصل من أصول الشريعة، أو تخالف حكم شرعي قطعي الثبوت والدلالة، بل إنها تحث على الاستفادة من التجارب الإنسانية النافعة التي تخدم مبادئ ومقاصد الشريعة الإسلامية[1].

ارتبطت المظاهر الأولى لمشكلة تعاطي الفكر السياسي الإسلامي مع قضية مفهوم الدولة في العصر الحديث، بإلغاء الخلافة في عام (1924م)، ووقوع البلاد الإسلامية تحت سيطرة القوى الاستعمارية، وفي هذه المرحلة بدأت تظهر قيم الوطنية، والحداثة، والدولة الحديثة، وتشعبت المفاهيم لتشمل البحث في نظم حكم يمكن أن تطبق، سواء كانت نظم إسلامية، أو نظم مستلهمة من التجارب السياسية المعاصرة[2].

ولم يكن السودان بمعزل عن العالم الخارجي، فقد شكل المفهوم السياسي لنظام الحكم العنصر التجديدي الأهم في المهدية الوظيفية، فالإيمان بالديمقراطية، والحكم المدني، أحد أهم هذه الأسس، ولكن هذا ليس كل شيء، فالنظام السياسي الإسلامي يمكنه إنتاج منظومة حكم تأخذ من الفكر الديمقراطي كل حسناته، وتضيف عليه مكونات أصولية وتنظيمية مستقاة من التجربة الحضارية الإسلامية، ومن الموروث الفكري والسياسي الشيء الكثير، وصولاً لإنتاج نظرية سياسية في

1- المهدي، الدولة في الإسلام ومنظور الديمقراطية وحقوق الإنسان، أم درمان: منشورات حزب الأمة، ص 3، 5.

2- إبراهيم، عبدالمحمود أبو، (2013)، الإسلام والدولة المدنية جدل الدين والدولة، أم درمان: منشورات هيئة شؤون الأنصار، ص 39.

الحكم، يمكن تطبيقها على الحالة السودانية، لهذا فإن التوجه الذي أخذ به حزب الأمة القومي لمفهوم الدولة والناتج عن التطور السياسي للمهدية الوظيفية يقوم على مبدأ المواطنة، بحيث يتمكن الأفراد في الدولة من ممارسة حقوقهم، بمجرد كونهم مواطنين، لأن القيم الديمقراطية للمواطنة تعني أن الوطن للجميع، والقواعد التي تتطلبها الديمقراطية في هذه الحالة تشمل[1]:

1. أن تكون المواطنة هي أساس الحقوق الدستورية في البلاد.
2. الديمقراطية هي أساس شرعية الحكم.
3. تحقيق المشاركة العادلة للفئات المهمشة نتيجة تطبيق النظام الإداري المركزي في مؤسسة الحكم.
4. إيجاد الصيغ العادلة التي تحقق التوزيع العادل للثروة.

وألقى هذا المفهوم للدولة الوطنية الديمقراطية بأثره على الفكر السياسي لكيان الأنصار، بل إنه أصبح من صميم عقيدتهم السياسية، لهذا يرد في أدبياتهم القول: «... فإنّ أنصار الله يعترفون بالديمقراطية، ويقرونها، ويرون أنها لا تتعارض مع الإسلام، بل تحقق مقاصده»[2].

رابعاً: الموقف من الوحدة الإسلامية

الدفاع عن المبادئ الديمقراطية، والمحافظة على صيانة استقلال السودان، وتعزيز مقومات بناء الدولة الوطنية التي تبناها حزب الأمة القومي، وتحديد موقفه من قضايا العالمين العربي والإسلامي تتصل جذورها بمبادئ وأسس الحركة المهدية، خلال مراحل تطورها التاريخية.

وتتجاوز المهدية الوظيفية التفكير في قضايا اتحاد الدول الوطنية في شكل اتحاد سياسي يجمعها تحت رئاسة واحدة، لإدراكها النزعة الاستقلالية التي تحافظ عليها الكيانات السياسية المستقلة، لهذا تتضمن أدبياتها الإشارة إلى الصعوبات التي تعترض فرص إقامة الوحدة الإسلامية، ذلك لوجود دول عديدة تتشارك بقيم العروبة والإسلام والتقارب الجغرافي، تحتكم لنظم دستورية مستقلة عن بعضها البعض، يتمتع كل منها بخصوصية السيادة الوطنية، مما عزز لدى كل دولة نزعة الاستقلالية، وهذه العوامل التي تُجذر قيم الوطنية والنزعة الاستقلالية، تعد مؤشرات مهمة على صعوبة إيجاد نظام سياسي شامل، يمكن من خلاله توحيد

1- المهدي، رؤى في الديمقراطية والعروبة والإسلام، ص 23.

2- إبراهيم، يسألونك عن الأنصارية، ص 70.

دول العالم الإسلامي في كيان سياسي واحد، وعلى الرغم من ذلك فإن إمكانية إيجاد اتحادات إسلامية موضوعية تتعلق ببعض الجوانب الدينية، والقانونية التشريعية، والتعليمية، والاقتصادية، ممكنة في الحدود التي تحقق المنافع المشتركة لمجمل الدول الإسلامية[1].

بدا واضحاً أن حزب الأمة القومي الذي أسسه عبدالرحمن المهدي عام 1945م، ليكون الذراع السياسي لمشاركة كيان الأنصار في الحركة الوطنية السودانية، وفقاً لتوجهاته السياسية الاستقلالية، والوقوف بوجه أصحاب الدعوات الاتحادية مع مصر بالطرق السلمية، قد اصطبغ بأثر الفكر السياسي المتوارث عن الحركة المهدية بصورتها الإحيائية، والتي مثلت المرحلة الأولى من مراحل تأسيس السودان الحديث بهويته التي هو عليها الآن.

وساهمت التطورات اللاحقة التي مرت بها الحركة المهدية بعد انهيار دولتها وخضوع السودان لإدارة الحكم الثنائي، في إدخال مفاهيم جديدة على فكرها السياسي، تمثل بتبني المنهج الديمقراطي في سلوكها السياسي، والذي انعكس على أداء حزب الأمة القومي، الذي تمثل اليوم قاعدته الانتخابية ما نسبته 30% من السودانيين، مما أكسبه الصدارة في معظم الانتخابات البرلمانية السودانية منذ استقلال السودان وحتى عام 1989م، وهذه القاعدة الشعبية الكبيرة التي تدعم نجاح الحزب في الانتخابات البرلمانية، منظمة بطريقة مؤسسية فاعلة تسمى هيئة شباب الأنصار للدعوة والإرشاد، وهذه الهيئة وأن كان مجمل اختصاصها في المجال الدعوي، والاجتماعي، إلا أن دورها السياسي أيضاً يعد دوراً مميزاً ومهماً ومؤثراً على مستقبل حزب الأمة القومي.

1- المهدي، نداء المهتدين، ص 13.

الخاتمة

كشفت الدراسة أثر الفكر السياسي للحركة المهدية في تطور كيان الأنصار وحزب الأمة القومي، ومراحل تطور الحركة المهدية، حيث تبين أنها مرت في أربع مراحل منذ إعلانها في عام 1881م وحتى عام 1985م، وعبّرت كل مرحلة من هذه المراحل عن الظروف السياسية والاجتماعية، التي مر بها السودان على اعتبار أن الحركة المهدية حركة إصلاحية سودانية محضة.

تكونت المرحلة الأولى نتيجة للعديد من الظروف والعوامل والمؤثرات التي ألقت بظلالها على المجتمع السوداني، الذي كان يقع تحت تأثير الثقافة الدينية الشعبية الصوفية، والذي كان ينتظر ظهور المهدي المنتظر الذي تبشر به الطرق الصوفية المنتشرة في السودان والبلاد المجاورة. فوظف محمد المهدي فكرة المهدية واعتقاد المجتمع السوداني بها في مشروعه الإحيائي، واتخذ منها وسيلة ليستميل بها السودانيين للوقوف بجانبه لإعادة إحياء الدين في النفوس وفي التعاملات والمعاملات، وتوظيف هذا الاندفاع الإيماني الهائل للتخلص من الحكم الأجنبي في السودان.

واستطاع محمد المهدي من خلال توظيف فكرة المهدية أن يوظف المعتقدات الصوفية في إثبات مشروعيته: فادعى أن قرار إعلان مهديته كان بحضرة نبوية، وأنه أصبح خليفة رسول الله، ومكلف بإحياء تعاليم الكتاب والسنة، وهذا بدوره جعله يوظف المصطلحات السياسية والاجتماعية التي أفرزتها الحضارة الإسلامية، على اعتبار أن زمانه إمتداداً لزمان الرسول صلى الله عليه وسلم وخلفائه الراشدين، فجعل من نظام الحكم نظاماً إسلامياً يقوم على فكرة الخلافة، وجعل القيادة وفق نظام الإمامة، وقرر الاكتفاء بالكتاب والسنة والاجتهاد كمصادر للتشريع، ووظف فكرة البيعة والهجرة، حيث تمكن من جمع أكبر عدد من الأنصار وضمن ولاءهم الديني والقيادي.

لقد كان عنوان هذه المرحلة من تاريخ الحركة المهدية مرتبطاً بهدفها وهو إحياء الدين، وعند وفاة محمد المهدي عام 1885م، استمر خليفته عبدالله التعايشي على نفس المنهج حتى دخول القوات (المصرية – البريطانية) السودان، واحتلالها مدينة أم درمان عاصمة الدولة المهدية في عام 1898م، ومن ثم قتل الخليفة وكبار قادة

الحركة المهدية في معركة أم دبيكرات عام 1899م، وإعلانها نظام الحكم الثنائي في السودان، والقضاء على كل مظاهر الحركة المهدية.

وعلى الرغم من الإجراءات القمعية الشديدة التي اتخذتها إدارة الحكم الثنائي ضد أنصار الحركة المهدية، إلا أن أنصار الحركة المهدية قاموا بين الحين والآخر بعدة ثورات ضد القوات الحكومية، وكانت الإدارة الحكومية بدورها تواجه هذه الثورات بقوة وعنف، وبقي هذا الحال حتى نشوب الحرب العالمية الأولى في عام 1914م، الأمر الذي تسبب بدخول بريطانيا للحرب ضد ألمانيا والدولة العثمانية، فبدأ بذلك الموقف البريطاني يتغير حيال أنصار الحركة المهدية في السودان، واستعانت إدارة الحكم الثنائي بعبدالرحمن المهدي الابن الوحيد الذي بقي على قيد الحياة في السودان من أبناء محمد المهدي مؤسس الحركة المهدية؛ لتبرير موقفها من الدخول في الحرب ضد الدولة العثمانية، وحث السودانيين على عدم الاستجابة لإعلان الجهاد الذي أصدره السلطان العثماني.

وهنا بدأت المرحلة الثانية من المراحل التاريخية للحركة المهدية بين عامي (1914- 1945م)، حيث تمكن عبدالرحمن المهدي من لم شمل الأنصار، وتنظيم علاقته معهم، من خلال تأسيس شبكة من المناديب والوكلاء، توزعت في مختلف مناطق السودان، واستطاع الأنصار أن يستعيدوا ثقتهم بأنفسهم من جديد، وتمكنوا من قراءة الراتب علنا، والتجمع في المناسبات الدينية، بعد أن خففت الإدارة الحكومية من إجراءاتها المتشددة ضدهم، وخلال هذه المرحلة استطاع عبدالرحمن المهدي من تطوير الأركان السياسية للحركة المهدية، بما يتوافق ومتطلبات المرحلة الجديدة، فتخلى عن تبني فكرة المهدية، من غير أن يطعن أو يوجه أي إنتقاد للمهدية بصورتها الإحيائية، وتخلى عن الحضرات النبوية، كمصدر من مصادر إضفاء الشرعية، وتخلى عن فكرة وحدة العالم الإسلامي، ونبذ فكرة التكفير لكل من يخالف توجهاته وعقيدته، ووظف معنى الجهاد؛ ليكون منصباً على مجاهدة النفس، وتخلى عن تبني مشروع الجهاد القتالي لتعميم منهج الحركة المهدية بين السودانيين.

لقد استطاعت الحركة المهدية بزعامة عبدالرحمن المهدي أن تدخل الساحة السياسية السودانية، بهدف جديد يواكب المرحلة السياسية التي عاصرها السودان؛ فكان الهدف الذي تطلع أنصار الحركة المهدية إلى تحقيقة هو استقلال السودان، وإقامة دولة وطنية، والوقوف في وجه الدعوات التي طالبت بالاتحاد بين السودان ومصر، وأثمرت الجهود السياسية السابقة إلى تحقيق استقلال السودان بشكل تام

في عام 1956م.

ومع تحقيق السودان لاستقلاله واجهته العديد من المصاعب السياسية، نتيجة التنافس على السلطة بين الأحزاب المختلفة الأمر الذي أضعف من أدائها، وعرّض البلاد للوقوع تحت سيطرة الجيش بانقلابات عسكرية، أثرت على التوجهات السياسية لأنصار الحركة المهدية، التي دخلت المرحلة الثالثة من مراحل تطورها، بعد وفاة عبدالرحمن المهدي في عام 1959م، وتسلم الزعامة من قبل الصديق المهدي، ومن ثم الهادي المهدي، وأخيراً الصادق المهدي، وكان من أبرز الأهداف التي حاولت الحركة المهدية تحقيقها في مرحلة ما بعد الاستقلال، الإصرار على النهج الديمقراطي المدني في الحكم، ومقاومة السلطة العسكرية.

واتخذت النهج السلمي والتحالف مع القوى السياسية السودانية الأخرى في عهد الانقلاب العسكري الأول (1958- 1964م)، حتى تحقق هدفها بالدخول في مرحلة الديمقراطية الثانية (1964- 1969م)، ولكنها في مرحلة الانقلاب العسكري الثاني (1969- 1985م)، اضطرت أمام سياسة الحكم العسكري القاسية من مواجهته عسكرياً، وتمثل ذلك بما عرف بأحداث الجزيرة أبا في عام 1970م، وقتل الإمام الهادي المهدي. وفي عام 1976م قامت الحركة المهدية بالتعاون مع الجبهة الوطنية بمحاولة انقلاب على الحكم العسكري، لكن لم يكتب لها النجاح، ثم بعد ذلك عادت إلى تخطيط مسارها، وجنحت من جديد للطرق السلمية، من خلال التوصل لاتفاق المصالحة في عام 1977م، وانتهاج العمل السلمي في مواجهة النظام العسكري حتى سقوطه بثورة شعبية في عام 1985م.

ومع عودة الحياة الديمقراطية المدنية من جديد في عام 1985م، انتهج القائمون على الحركة المهدية نهجاً جديداً في التعامل مع مقومات وأسس الحركة المهدية، ودخلت المرحلة الرابعة من مراحل تطورها، وهي مرحلة المهدية الوظيفية، وفي هذه المرحلة جاءت أدبيات الحركة المهدية الوظيفية للاتجاه بها إلى صياغة فلسفتها ومنهجها الإسلامي الجديد في الحكم، بما يتوافق مع النظرة التجديدية المتوافقة مع التقدم الحضاري، وتلبية الحاجات الإنسانية، مع الحفاظ على الإرث التاريخي للحركة المهدية.

وخلصت الدراسة إلى أن الحركة المهدية حركة إسلامية إصلاحية وطنية، تمكنت من تطوير نفسها وفقاً لمتطلبات الظروف السياسية والاجتماعية، خلال

مراحل تاريخها المتعاقبة، ولم تتقوقع وراء نموذج أو شكل تنظيمي واحد، واتسمت بالمرونة في تطوير أركانها السياسية، التي كانت عرضة للتغير بفعل التطور الحضاري الذي شهده السودان بين عامي (1881- 1985م)، مما أكسبها صفة التجديد في كل مرحلة من مراحل تطورها، وهذا الأمر ساعدها على البقاء وكسب المزيد من الأنصار في السودان.

كما بينت الدراسة أن الحكم على الحركة المهدية بناءً على طبيعة بنائها السياسي في مرحلتها الإحيائية (1881- 1899م) في معزل عن التطورات السياسية والتنظيمية التي حدثت في المراحل اللاحقة (1899- 1985م) يعد حكماً مجحفاً في حقها، إلا أن العديد من الدراسات والأبحاث التي تناولت الحركة المهدية تُحاكم الحركة المهدية وتدينها وفقاً لمنهجها وطبيعة تكوينها وتنظيمها في تلك المرحلة المبكرة من عمرها، الأمر الذي جعل الحديث عن الحركة المهدية مرتبطاً بشخصية محمد المهدي، ومن ثم خليفته عبدالله التعايشي، وتتجاهل التطور السياسي والتنظيمي والفكري الذي استطاعت الحركة المهدية أن تحققه على مدار أعوام طويلة تقارب في مجموعها خمسة أضعاف عمر الحركة المهدية في مرحلتها الإحيائية.

ومن خلال الدراسة تبين أن حزب الأمة القومي يعد الذراع السياسي لكيان الأنصار، والجهة السياسية الرسمية التي تتبنى الفكر السياسي للحركة المهدية، وتمكن حزب الأمة القومي من خلال مساندة كيان الأنصار الذي يعد أيضاً القاعدة الشعبية المؤيدة له، من إثبات وجوده في الساحة السياسية السودانية، وأنه على مدى تاريخه السياسي استحوذ على منصب رئيس الوزراء في الحكومات الديمقراطية المدنية في السودان، وهذا المنصب يعد أهم المناصب التنفيذية في السودان، سيما وأن إشغال منصب رئيس الجمهورية كان يتم من خلال انتخاب مجلس سيادة، ولم يحظ السودان بانتخاب رئيس جمهورية في مراحله الديمقراطية المدنية الثلاث السابقة (1956- 1958م)، (1964- 1969م)، (1985- 1989م).

وعلى الرغم من أن الدراسة بحثت في موضوع تطور الفكر السياسي للحركة المهدية، وأثر هذا الفكر في تطور كيان الأنصار وحزب الأمة القومي، وتوقفت عند العام 1985م، إلا أن دراسة هذه المرحلة من تاريخ السودان تعد مهمة لفهم التطورات التي يمر بها السودان اليوم وهو يقف على أبواب المرحلة الديمقراطية الرابعة، بعد سقوط نظام عمر البشير في عام 2019، وتساعد المهتمين في دراسة متغيرات الحالة السياسية السودانية من استشراف المستقبل السياسي للسودان،

خلال المرحلة القادمة، في ضوء ما علم لدينا من إمكانيات تنظيمية سياسية للحركة المهدية بصورتها الوظيفية، ودورها في إعادة تنظيم مؤسساتها الرسمية (هيئة شؤون الأنصار للدعوة والإرشاد وحزب الأمة القومي) لتواكب التطورات والمتغيرات التي يمر بها السودان على الصعيد السياسي.

المصادر والمراجع

أولاً: وثائق عربية غير منشورة

وثائق حزب الأمة القومي:

- دستور حزب الأمة 1945.
- خطاب التعبئة للأقاليم 29/11/ 1960.
- منشور من الإمام الصديق المهدي للأنصار بتاريخ 11/7/ 1961.
- وصية الإمام الصديق المهدي بتاريخ 2/10/ 1961.
- مجلس الوصية ولوائحه 1961.
- برنامج المستقبل بعد مؤتمر الوكلاء، 26 / 8/ 1964.
- خطاب أعضاء مجلس الوصية للإمام الهادي، أكتوبر 1964.
- مذكرة الإمام الهادي لرئيس وأعضاء المجلس الأعلى للقوات المسلحة 23 / 10/ 1964.
- الميثاق الوطني 27/10/ 1964.
- اتفاق مجلس الوصية على تنظيم الحزب ديسمبر 1964.
- دستور حزب الأمة لسنة 1964.
- أسس الاتفاق لمشروع الوساطة، نوفمبر 1967.
- دستور حزب الأمة جناح الإمام نوفمبر 1967.
- برنامج إصلاح وتجديد، 21/12/1967.
- بيان توحيد حزب الأمة وعودة الصفاء إلى صفوفه، أبريل 1969.
- ميثاق تجمع القوى الوطنية لإنقاذ الوطن 6 ابريل 1985.
- صحيفة الإمامة، ديسمبر 2001.

ثانياً: وثائق أجنبية غير منشورة

:(The Sudan Archive at Durham (SAD

1. SAD.97/1, Ratib sayyidina al-imam Muhammad ibn `Abd Allah al-Mahdi al-muntazar (Khartoum, 1885).
2. SAD.99/1, Letter book of the Mahdi.
3. SAD. 100/1/1-16, Fragments of a Mahdist letter book.
4. SAD. 100/1/17, Letter from Muḥammad Aḥmad ibn `Abd Allāh al-Mahdī to C.G. Gordon Pasha.
5. SAD.100/20/1-2, Copy letter from Slatin Pasha to the Khalīfah `Abd Allāhi ibn Muḥammad, 1895.
6. SAD.101/12, Documents belonging to the Khalīfah `Abd Allāhi ibn Muḥammad consisting of letters received from commanders and shaikhs (1898- 1899).
7. SAD.101/28/1, Ali Dinar b. Zakariya, sultan of Darfur. Copy of a letter to the Sirdar [F.R. Wingate Pasha], (29 May 1916).

ثالثاً: الوثائق المنشورة:

1. أبو سليم، محمد إبراهيم٬ (1969)، منشورات المهدية، (جمع وتحقيق)، (د.م)، (د.ن).
2. ـــــ، (1991)، 'الآثار الكاملة للإمام المهدي، (جمع وتحقيق)، الخرطوم: دار جامعة الخرطوم للنشر٬
3. الشناوي، عبدالعزيز محمد، ويحيى، جلال، (1969)، وثائق ونصوص التاريخ الحديث والمعاصر، القاهرة: دار المعارف.
4. صالح، محمود صالح عثمان، (2002)، الوثائق البريطانية عن السودان 1940-1956، أم درمان: مركز عبدالكريم ميرغني الثقافي

5. المهدي، الصادق، (د.ت)، جهاد في سبيل الديمقراطية مطلب الأمة، أم درمان: منشورات حزب الأمة.

6. الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية، (2011)، الوثائق الأساسية لتاريخ السودان من فبراير سنة 1841 إلى فبراير سنة 1953، القاهرة: مكتبة الآداب.

رابعاً: المصادر

1. القرآن الكريم.

2. دقنة، عثمان، (1974)، مذكرات عثمان دقنة، تحقيق: محمد إبراهيم أبو سليم، الخرطوم: دار التأليف والترجمة والنشر.

3. شقير، نعوم، (1981)، تاريخ السودان، تحقيق: محمد إبراهيم أبو سليم، بيروت: دار الجيل.

4. طه، عبدالرحمن علي، (1992)، السودان للسودانيين طمع فنزاع ووثبة فجهاد، تحقيق: فدوى عبدالرحمن علي طه، (ط 2)، الخرطوم: دار جامعة الخرطوم للنشر.

5. فوزي، إبراهيم، (1902)، السودان بين يدي غوردون وكتشنر، القاهرة: جريدة المؤيد.

6. الكردفاني، إسماعيل عبدالقادر، (1982)، سعادة المستهدي بسيرة الإمام المهدي، تحقيق محمد إبراهيم أبو سليم، بيروت: دار الجيل.

7. محجوب، محمد أحمد، (2005)، الديمقراطية في الميزان، الخرطوم: منشورات الخرطوم عاصمة الثقافة العربية.

8. المهدي، الصادق، (1982)، رسالة الاستقلال، أم درمان: منشورات حزب الأمة.

9. ـــــ، (1982)، رؤى في الديمقراطية والعروبة والإسلام على طريق الهجرة الثانية، أم درمان: منشورات حزب الأمة.

10. ـــــ، (1982)، مستقبل الإسلام في السودان، مؤتمر جماعة الفكر والثقافة الإسلامية، أم درمان، تشرين أول 1982.

11. ـــــ، (1987)، العقوبات الشرعية وموقعها من النظام الاجتماعي الإسلامي، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي.

12. ـــــ، (2002)، عبدالرحمن الصادق: إمام الدين، في يوسف فضل حسن، محمد إبراهيم أبو سليم، (محرر)، مج (1)، الإمام عبدالرحمن المهدي مداولات الندوة العلمية للاحتفال المئوي للإمام عبدالرحمن المهدي، القاهرة: مكتبة مدبولي.

13. ـــــ، (2006)، الدولة في الإسلام ومنظور الديمقراطية وحقوق الإنسان، أم درمان: منشورات حزب الأمة.

14. ـــــ، (2008)، المهدية في الماضي والحاضر والمستقبل، أم درمان: منشورات هيئة شؤون الأنصار.

15. ـــــ، (2015)، الديمقراطية في السودان عائدة راجحة، (ط 2)، القاهرة: مكتبة جزيرة الورد.

16. ـــــ، (د.ت)، أيديولوجية المهدية، أم درمان: منشورات حزب الأمة.

17. ـــــ، (د.ت)، كتاب العودة، أم درمان: منشورات حزب الأمة القومي.

18. ـــــ، (د.ت)، نداء المهتدين، أم درمان: منشورات حزب الأمة القومي.

19. ـــــ، (د.ت)، الوفاق والفراق بين الأمة والجبهة في السودان 1958- 1995، أم درمان: منشورات حزب الأمة.

20. المهدي، عبدالرحمن، (د.ت)، جهاد في سبيل الاستقلال، إشراف: الصادق المهدي، الخرطوم: منشورات حزب الأمة القومي.

21. المهدي، محمد، (1958)، كتاب العبادات، تقديم: الصادق المهدي، أم درمان: (د.ن).

22. ميخائيل، يوسف، (2004)، مذكرات يوسف ميخائيل، تحقيق أحمد

إبراهيم أبو شوك، أم درمان: مركز عبدالكريم ميرغني الثقافي.

23. هيئة شؤون الأنصار للدعوة والإرشاد، (د.ت)، الدليل الأساسي لهيئة شؤون الأنصار للدعوة والإرشاد، أم درمان: منشورات هيئة شؤون الأنصار للدعوة والإرشاد.

خامساً: الكتب العربية

1. إبراهيم، عبدالله عبدالرزاق، (1990)، أضواء على الطرق الصوفية في القارة الإفريقية، القاهرة: مكتبة مدبولي.

2. إبراهيم، عبدالمحمود أبو، (2013)، الإسلام والدولة المدنية جدل الدين والدولة، أم درمان: منشورات هيئة شؤون الأنصار.

3. إبراهيم، عبدالمحمود أبو، (2017)، يسألونك عن الأنصارية، أم درمان: منشورات هيئة شباب الأنصار.

4. إبراهيم، عبدالمحمود أبّو، (2019)، التأصيل التقدمي في فكر الإمام الصادق المهدي، مؤتمر مراجعات الخطاب الإسلامي وإدارة التنوع في السودان، تنظيم مركز التقدم العربي للسياسات، الخرطوم، 28- 29/ 2019.

5. ـــــ، (د.ت)، المرتكزات الفكرية للدعوة المهدية، أم درمان: منشورات هيئة شؤون الأنصار.

6. ـــــ، (د.ت)، هيئة شؤون الأنصار للدعوة والإرشاد، أم درمان: منشورات هيئة شؤون الأنصار للدعوة والإرشاد.

7. ـــــ، (د.ت)، هيئة شؤون الأنصار النشأة والتطور، أم درمان: منشورات هيئة شؤون الأنصار.

8. أمين، أحمد، (1951)، المهدي والمهدية، القاهرة: دار المعارف.

9. الأنصاري، أحمد بو عشرين، (2014)، مفهوم الدولة المدنية في الفكر الغربي والإسلامي: دراسة مقارنة لبعض النصوص التأسيسية، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

10. بانقا، السني، (1960)، أضواء على النظام القبلي والإدارة في السودان، الخرطوم: المطبعة الحكومية.

11. بركات، داوود، (2013)، السودان المصري ومطامع السياسة البريطانية، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.

12. الترابي، عمر البشير، (2014)، الصوفية في السودان قراءة في التاريخ والحاضر، في مركز المسبار، (محرر)، السودان بين الدين والسياسة، (ط 2)، دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث.

13. الجابري، محمد أحمد، (1947)، في شأن الله أو تاريخ السودان كما يرويه أهله، القاهرة: دار الفكر العربي.

14. حاج حمد، محمد أبو القاسم، (1996)، السودان المأزق التاريخي وآفاق المستقبل 1966- 1996، (ط 2)، بيروت: دار ابن حزم.

15. حسن، يوسف، (2001)، الدين والسياسة في السودان، القاهرة: دار الأمين للطباعة.

16. حسن، يوسف فضل، (2002)، الإمام عبدالرحمن المهدي صرح مؤسسي، في يوسف فضل حسن، محمد إبراهيم أبو سليم، (محرر)، الإمام عبدالرحمن المهدي مداولات الندوة العلمية للاحتفال المئوي للإمام عبدالرحمن المهدي، القاهرة: مكتبة مدبولي.

17. حسين، عاصم أحمد، (1991)، مدخل إلى تاريخ وحضارة الإغريق، الجيزة: مكتبة نهضة الشرق.

18. حسين، عبدالله، (د.ت)، السودان من التاريخ القديم إلى رحلة البعثة المصرية، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.

19. الحفني، عبدالمنعم، (1987)، معجم مصطلحات الصوفية، (ط 2)، بيروت: دار المسيرة.

20. الدوري، ظاهر جاسم محمد، (2019)، السودان في التاريخ الحديث 1914- 1969، دمشق: دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع.

21. دياب، أحمد إبراهيم، (1984)، تطور الحركة الوطنية في السودان 1938-1953، بغداد: معهد البحوث والدراسات العربية.

22. ـــــ، (2006)، المقاومة الوطنية للإدارة البريطانية 1900-1924، الإسكندرية: مكتبة المعارف الحديثة.

23. الرافعي، عبدالرحمن، (1983)، مصر والسودان في أوائل عهد الاحتلال، (ط 4)، القاهرة: دار المعارف.

24. الرافعي، عبدالرحمن، (1989)، عصر محمد علي، (ط 5)، القاهرة: دار المعارف.

25. الركيبات، كايد كريم، (2017)، نظريات إقامة الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، عمان: دار الأيام للنشر والتوزيع.

26. الزركلي، خير الدين، (1980)، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، (ط 5)، بيروت: دار العلم للملايين.

27. السلفي، أبو فهر، (2011)، الدولة المدنية مفاهيم وأحكام، القاهرة: دار عالم النوادر.

28. أبو سليم، محمد إبراهيم، (1970)، الحركة الفكرية في المهدية، الخرطوم: قسم التأليف والنشر بجامعة الخرطوم.

29. ـــ، (1979)، تاريخ الخرطوم، بيروت: دار الجيل.

30. ـــ، (1991)، أدباء وعلماء ومؤرخون في تاريخ السودان، بيروت: دار الجيل.

31. ـــ، (1992)، أدوات الحكم والولاية في السودان، بيروت: دار الجيل.

32. ـــ، (1992)، بحوث في تاريخ السودان، بيروت: دار الجيل.

33. ـــ، (2002)، السيد عبدالرحمن وإمامة الأنصار، في يوسف فضل حسن، محمد إبراهيم أبو سليم، (محرر)، مج (1)، الإمام عبدالرحمن المهدي مداولات الندوة العلمية للاحتفال المئوي للإمام عبدالرحمن المهدي، القاهرة: مكتبة مدبولي.

34. السيد، أحمد لطفي، (1963)، مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع، تقديم وتعليق طاهر الطناحي، القاهرة: دار الهلال.

35. شاكر، محمود، (1988)، السودان، (ط 3)، بيروت: المكتب الإسلامي.

36. شبيكة، مكي، (1947)، السودان في قرن 1819- 1919، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر.

37. ـــ، (1978)، السودان والثورة المهدية، الخرطوم: دار جامعة الخرطوم للنشر.

38. ـــ، (1991)، السودان عبر القرون، بيروت: دار الجيل.

39. أبو شوك، أحمد إبراهيم، (2016)، الحرب العالمية الأولى وتداعياتها في السودان مقاربة تحليلية، في رشيد خشانة (محرر)، الطريق إلى سايكس - بيكو الحرب العالمية الأولى بعيون عربية، (ص: 149- 190)، الدوحة، بيروت: مركز الجزيرة للدراسات، الدار العربية للعلوم ناشرون.

40. شكري، محمد فؤاد، (1947)، الحكم المصري في السودان 1820- 1885، القاهرة: دار الفكر العربي.

41. شلبي، عبدالودود، (2001)، الأصول الفكرية لحركة المهدي السوداني ودعوته، القاهرة: مكتبة الآداب.

42. صابان، سهيل، (2000)، المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية التاريخية، الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية.

43. الصادق، رباح، (2019)، الإمام الصادق المهدي: سيرة ومسيرة، (ط 2)، أم درمان: صالون الإبداع للثقافة والفنون.

44. ضرار، ضرار صالح، (1968)، تاريخ السودان الحديث، (ط 4)، بيروت: دار مكتبة الحياة.

45. ضياء الدين، عصام، (محقق)، (1995)، مذكرات إبراهيم الهلباوي: تاريخ حياة إبراهيم الهلباوي بك 1858- 1940، تقديم: عبدالعظيم رمضان،

القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

46. طه، فيصل عبدالرحمن علي، (1998)، الحركة السياسية السودانية والصراع المصري البريطاني بشأن السودان 1936-1952، الجيزة: دار الأمين.

47. طوسون، عمر، (1936)، المسألة السودانية، الإسكندرية: مطبعة المستقبل.

48. العباسي، سرحان غلام حسين، (2011)، التطورات السياسية في السودان المعاصر 1953- 2009 دراسة تاريخية وثائقية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

49. عبداللطيف، صلاح، (1986)، الفلاشا الخيانة والمحاكمة، القاهرة: مكتبة مدبولي.

50. عبدالرحيم، ف، (2011)، معجم الدخيل في اللغة العربية الحديثة ولهجاتها، دمشق: دار القلم.

51. عبدالرحيم، مدثر، (1971)، الإمبريالية والقومية في السودان دراسة للتطور الدستوري والسياسي 1899- 1956، بيروت: دار النهار للنشر.

52. عبدالوهاب أحمد، (1979)، توشكي: دراسة تاريخية لحملة عبدالرحمن النجومي على مصر، الخرطوم: دار جامعة الخرطوم للنشر.

53. عثمان، طارق أحمد، (1999)، تاريخ الختمية في السودان، الخرطوم: منشورات دار سافنا والمأمون.

54. العفيفي عبدالحكيم، (2000)، موسوعة 1000 مدينة إسلامية، بيروت: أوراق شرقية للطباعة والنشر والتوزيع.

55. عمارة، محمد، (1997)، تيارات الفكر الإسلامي، القاهرة: دار الشروق.

56. عمر، أحمد مختار، (2008)، معجم اللغة العربية المعاصرة، القاهرة: دار عالم الكتب.

57. آل غزاي، ماجد محيي، (2019)، التاريخ السياسي في السودان منذ الاحتلال البريطاني حتى حكم البشير، عمان: دار الأيام للنشر والتوزيع.

58. فضل الله، علي فضل الله، (1994)، العبور بالعودة للجذور دراسة في السلوك التنظيمي للدولة المهدية، (ط 2)، الكويت: دار الكتاب الحديث.

59. قاسم، عون الشريف، (1996)، موسوعة القبائل والأنساب في السودان وأشهر أسماء الأعلام والأماكن، الخرطوم: آفرقراف للطباعة والتغليف.

60. القدال، محمد سعيد، (1985)، الإمام المهدي: محمد بن عبدالله 1844-1885 لوحة لثائر سوداني، الخرطوم: مطبعة جامعة الخرطوم.

61. الكبيسي، باسل نصيف، (2017)، تاريخ السودان السياسي 1924- 1956، عمان: دار دجلة.

62. كوكو، حاج موسى، (2002)، السيد عبدالرحمن وإعادة بناء الأنصار، في يوسف فضل حسن، محمد إبراهيم أبو سليم، (محرر)، مج (1)، الإمام عبدالرحمن المهدي مداولات الندوة العلمية للاحتفال المئوي للإمام عبدالرحمن المهدي، القاهرة: مكتبة مدبولي.

63. الكيالي، عبدالوهاب، (1990)، موسوعة السياسة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

64. مالك، محمد محجوب، (1987)، المقاومة الداخلية لحركة المهدية 1881-1898، بيروت: دار الجيل.

65. محمد، طارق أحمد عثمان، (2009)، الطريقة السمانية في السودان، جامعة إفريقيا العالمية: مركز البحث والدراسات الإفريقية.

66. محي الدين، صلاح، (1995)، وقفات في تاريخ السودان، (ط 3)، بيروت: دار مكتبة الهلال.

67. مرقص، يواقيم رزق، (1984)، تطور نظام الإدارة في السودان في عهد الحكم الثنائي الأول 1899- 1924، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

68. ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي (ت 711هـ/ 1311م)، لسان العرب، تحقيق: عبدالله الكبير وآخرون، القاهرة: دار المعارف، (د.ت).

69. مكاوي، هدى، (2007)، البناء الاجتماعي للمهدية في السودان، القاهرة: مكتبة مدبولي.

70. المهدي، الصادق الهادي،(1991)، صفحات من التاريخ السياسي للأنصار: مجزرة الجزيرة أبا الهجرة وأحداث الكرمك 1970، (د.م): (د. ن).

71. اليوسف، عبد الرحمن بن عبد الخالق، (1986)، الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة، ط(3)، الكويت، مكتبة ابن تيمية.

72. يحيى، جلال، (1959)، الثورة المهدية وأصول السياسة البريطانية في السودان، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

سادساً: الكتب المترجمة

1. أسد، محمد، (1978)، منهاج الإسلام في الحكم، ترجمة: منصور محمد راضي، (ط 2)، بيروت: دار العلم للملايين.

2. أورفالدر، جوزيف، (2015)، عشر سنوات من الأسر في معسكر المهدي، ترجمة عوض أحمد الضو، (ط 2)، الخرطوم: مطبعة التمدن المحدودة.

3. بشير، محمد عمر، (1980)، تاريخ الحركة الوطنية في السودان 1900-1969، ترجمة: هنري رياض، ووليم رياض، والجنيد علي عمر، مراجعة: نور الدين ساتي، الخرطوم: الدار السودانية للكتب.

4. تريمنجهام، سبنسر، (2001)، الإسلام في السودان، ترجمة: فؤاد محمد عكور، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.

5. توماس، غراهام، (1994)، السودان موت حلم، ترجمة: عمران أبو حجلة، طرابلس: دار الفرجاني.

6. روبرتسون، جيمس، (1996)، السودان من الحكم البريطاني المباشر إلى فجر الاستقلال، ترجمة: مصطفى عابدين الخانجي، بيروت: دار الجيل.

7. سلاطين، رودلف، (1999)، السيف والنار في السودان، ترجمة: جريدة البلاغ، أم درمان: مكتبة الحرية.

8. سمرنوف، سيرجي، (1994)، دولة المهدية من وجهة نظر مؤرخ سوفييتي، ترجمة هنري رياض، بيروت: دار الجيل.

9. فول، جون أوبرت، (2002)، تاريخ الطريقة الختمية في السودان، ترجمة محمد سعيد القدال، القاهرة: مركز الدراسات السودانية.

10. كرومر، اللورد، (2014)، مصر الحديثة، ترجمة: صبري محمد حسن، القاهرة: المركز القومي للترجمة.

11. كولينز، روبيرت أو، (2015)، تاريخ السودان الحديث، ترجمة مجدي الجمال، مراجعة حلمي شعراوي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

12. هولت، بيتر، (1978)، المهدية في السودان، ترجمة جميل عبيد، مراجعة أحمد مصطفى، بغداد: دار الفكر العربي.

13. ـــ، (1973)، دولة المهدية في السودان: عهد الخليفة عبدالله 1885- 1898، ترجمة: هنري رياض وآخرون، بيروت: دار الثقافة.

سابعاً: المجلات العلمية

1. أحمد، عمر عبدالله حميدة، (2012)، قراءة نقدية لبعض موضوعات مذكرات وسير بعض رواد الحركة الوطنية الاستقلالية السودانية، مجلة الدراسات الإنسانية، جامعة دنقلا، السودان، ع (7)، ص 69، 80.

2. إبراهيم، أحمد عثمان محمد، (1975)، الثورة المهدية فكرة ونظرة. مجلة الدراسات السودانية، جامعة الخرطوم، مج (5)، ع (1)، ص 5- 26.

3. إبراهيم، [إبراهيم الجاك]، (1999)، الحريات الدينية في دولة المهدية بالسودان. مجلة دراسات إفريقية، مركز البحوث والدراسات الأفريقية، جامعة أفريقيا العالمية، ع (21)، ص 29- 43.

4. ـــ، (2001)، النظام القضائي في المهدية بالسودان. مجلة دراسات افريقية، جامعة إفريقيا العالمية، مركز البحوث والدراسات الإفريقية، السودان، ع (25)، ص 63- 88.

5. إبراهيم، حسن أحمد، (1987)، الفكر السياسي عند مهدي السودان. مجلة

دراسات إفريقية، المركز الإسلامي الإفريقي بالخرطوم، ع (3)، ص 7- 19.

6. إسماعيل، أبو بكر محمد احمد، (2015)، المهدية والطريقة السمانية في السودان 1871- 1898. مجلة سنار، جامعة سنار، مج (4)، ع (1)، ص 109- 126.

7. حمد، فتح الرحمن الطاهر عبدالرحمن، (2014)، البرلمان السوداني الأول وتقرير المصير. مجلة العلوم الإنسانية، جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا، السودان، مج (15)، ع (4)، ص 65- 81.

8. الزين، قيصر موسى، (1999)، إعادة صياغة حركة الجهاد الإسلامي في أفريقيا ـ النصف الأول من القرن العشرين ـ نموذج السيد عبدالرحمن المهدي 1885 – 1959. مجلة دراسات إفريقية، جامعة إفريقيا العالمية- مركز البحوث والدراسات الأفريقية، ع (21)، ص 19- 28.

9. سعيدة، زبزاح، (2014)، الطريقة التجانية النشأة والتطور. مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة عمار ثلجي بالأغواط، الجزائر، مج (3)، ع (4)، ص 72- 87.

10. سليمان، نصر الدين جار النبي، والبليلة، محمد قسم السيد محمد، (2013)، المظاهر الحضارية في فكر إمام الدولة المهدية 1298/ 1302 هـ- 1881/ 1885م. مجلة دراسات حوض النيل، جامعة النيلين، مج (8)، ع (15)، ص 179، 198.

11. أبو سليم، محمد إبراهيم، (2001)، مسألة الشيخ المنا. مجلة دراسات إفريقية، جامعة إفريقيا العالمية، ع (26)، ص 19- 38.

12. أبو شوك، محمد محمد، (2015)، الإستراتيجية العسكرية للإمام المهدي في السودان (1881- 1885)، المرتكزات والمتغيرات. مجلة أسطور للدراسات التاريخية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ع (2)، ص 120- 138.

13. صالح، محمد مصطفى محمد، وسعيد، نبيل رابح آدم، (2017)، دور علماء الجهاد السكتية في الترويج لفكرة المهدية في سودان وادي النيل. مجلة الشرق للدراسات والبحوث العلمية، كلية الشرق الأهلية، كسلا، السودان، ص 1-

.16

14. الطويل، أماني، (2005)، السودان: الأحزاب ومعضلة الانتقال للديمقراطية. مجلة الديمقراطية، مؤسسة الأهرام، مج (5)، ع (17)، ص 119- 126.

15. عبدالله، نغم أكرم، (2020)، تاريخ التعليم في السودان 1899- 1964 دراسة تاريخية. مجلة الدراسات التربوية والعلمية، الجامعة العراقية، مج (1)، ع (6)، ص 157- 172.

16. عثمان، محمد عثمان، (1975)، سياسة التهجير في عهد الخليفة عبدالله. مجلة الدراسات السودانية، معهد الدراسات الإفريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم، السودان، مج (5)، ع (1)، ص 135- 174.

17. عليان، عليان علي رحمة، والبولادي، حاج حمد تاج السر حاج حمد، (2017)، العلاقة بين المنهج الإداري في السنة النبوية والمناهج الإدارية الحديثة دراسة تطبيقية مقارنة على السيرة النبوية وفترة الإمام المهدي. مجلة جامعة السودان المفتوحة، ع (6)، ص 117- 136.

18. الكد، خالد حسين، (1992)، الأفندية ومفهوم القومية في الثلاثين سنة التي أعقبت الفتح في السودان 1898- 1928. مجلة الدراسات السودانية، معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم، السودان، مج (12)، ع (1)، ص 44- 76.

19. كرار، علي صالح، (1999)، العلاقة بين المهدية والصوفية في السودان. دراسات إفريقية، جامعة إفريقيا العالمية، السودان، ع (22)، ص 205- 212.

20. الكرسني، عوض السيد، (1975)، مقدمة لدراسة الثورة المهدية. مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة الكويت – مجلس النشر العلمي، مج (3)، ع (1)، ص 31- 36.

ثامناً: الرسائل الجامعية

1. أرباب، ليلى سيد مصطفى، (2009)، ظاهرة الانشقاقات الحزبية في السودان: حزب الأمة نموذجاً، رسالة ماجستير غير

منشورة، جامعة أم درمان الإسلامية، أم درمان، السودان.

2. البدوي، المرضي دفع الله أحمد، (1996)، التاريخ السياسي لمدينة الأبيض في عهد الثورة المهدية 1881- 1885، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة قاريونس، ليبيا.

3. أبو الحسن، عبدالعظيم محمد حمد، (2010)، قضية إسلامية الدستور والقوانين في السودان 1955- 1985، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الخرطوم، الخرطوم، السودان.

4. حنيقة، عوض جبر الدار، (1998)، العلاقة بين المهدية والصوفية في السودان، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة النيلين، الخرطوم، السودان.

5. خوجلي، نعمات محمد خير، (2006)، الظروف الاقتصادية والسياسية في السودان إبان الحكم الثاني 1899- 1936، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة أم درمان الإسلامية، أم درمان، السودان.

6. الزاكي، الطيب محمد آدم، (1991)، عبدالرحمن المهدي ودوره في الحركة الوطنية السودانية 1885- 1956، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة أم درمان الإسلامية، أم درمان، السودان.

7. شنون، إبراهيم إبراهيم محمد عيسى، (2000)، تقويم تجربة الائتلاف الحزبي بالتطبيق على حزبي الاتحادي الديمقراطي والأمة القومي 1964- 1989، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة أم درمان الإسلامية، أم درمان، السودان.

8. عبيدات، عدنان عبدالله، (1997)، السودان في عهد إبراهيم عبود 1958- 1964، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة اليرموك، اربد، الأردن.

9. علوب، هاشم بابكر محمد، (2010)، المصالحات الوطنية في السودان في الفترة ما بين 1972- 1985، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الخرطوم، الخرطوم، السودان.

10. الفنش، سامر سميح، (2006)، الحركات السلفية الوهابية والمهدية والسنوسية من منتصف القرن الثامن عشر إلى نهاية القرن التاسع عشر

دراسة فكرية مقارنة، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة اليرموك، اربد، الأردن.

11. محمد، صلاح الدين حسن، (2004)، السيد عبدالله الفاضل المهدي 1895- 1966، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة الخرطوم، الخرطوم، السودان.

12. محمدين، إبراهيم بابكر، (2005)، البعد الديني للثورة المهدية في السودان 1881- 1898، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة أم درمان الإسلامية، أم درمان، السودان.

13. منصور، مريم أحمد، (2006)، الحركة المهدية في السودان أصولها الفكرية ومعتقداتها، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة أم درمان الإسلامية، أم درمان، السودان.

14. المهيدات، جوهر موسى النهار، (2003)، بريطانيا والحركة المهدية في السودان 1881- 1899، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة اليرموك، اربد، الأردن.

15. وقيع الله، عادل مضوي، (2014)، إستراتيجية التخطيط السياسي للأحزاب السياسية السودانية: دراسة حالة حزب الأمة القومي، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة أم درمان، أم درمان، السودان.

تاسعاً: مراجع أجنبية

1. Berridge, W. J, (2016), Civil Uprisings in Modern Sudan he Khartoum Springs of 1964 and 1985, London, New York: Bloomsbury Academic.

2. Ibrahim, Hassan Ahmed, (2002), Sayyid Abd Al-Rahman Al-Mahdi: A Master of Manipulation Manipulated 1935 -1944, Middle Eastern Studies, Vol. 38, No. 2, pp 123-148.

3. Al-Karsani, (1987), Awad Al-Sid, The Establishment of Neo-Mahdism in the Western Sudan, 1920-1936, African Affairs, Oxford University

Press on behalf of The Royal African Society, Vol. 86, No. 344, pp 385-404.

4. Seri-Hersch, Iris, (2010), Transborder Exchanges of People, Things, and Representations: Revisiting the Conflict Between Mahdist Sudan and Christian Ethiopia, 1885-1889, International Journal of African Historical Studies, Vol. 43, No. 1, pp 1-26.

5. Abu Shouk, Ahmed Ibrahim, (2010) The Anglo-Egyptian Sudan: From Collaboration Mechanism to Party Politics 1898–1956, The Journal of Imperial and Commonwealth History, Vol. 38, No.2, pp 207- 236.

6. Warburg, Gabriel, (1995), Mahdism and Islamism in Sudan, International Journal of Middle East Studies, Vol. 27, No. 2, pp 219- 236.

7. Warburg, Gabriel, (1997), British policy towards the Ansar in Sudan: a note on an historical controversy, Middle Eastern Studies, Vol. 33, No.4, pp 675- 692.

8. Warburg, Gabriel, (2011), Sudan during the Mahdist State, Middle Eastern Studies, Vol. 47, No. 4, pp 675–682.

عاشراً: الصحف

1. رزق، يونان لبيب، أضواء جديدة على ثورة 1924 السودانية، مجلة الهلال، القاهرة، ع(1)، كانون ثاني، 1968.

2. مجلة المنار، مج (1)، القاهرة: مطبعة المنار، (ط 2)، 1315- 1316 هـ

3. نجيب، جعفر، الشخصية السودانية والحكم الأجنبي، مجلة حوار، ع (10)، حزيران 1964.

4. غازيتة الحكومة السودانية، الخرطوم، عدة أعداد، ع (264)، ع (585)، ع (740).

5. زبال، سليم، اعرف وطنك أيها العربي عن عاصمة السودان: أكبر البلاد العربية مساحة: العاصمة المثلثة، مجلة العربي، الكويت، ع (21)، آب، 1960.

حادي عشر: مراجع الانترنت

1. الجزولي، كمال، (2013)، حركات النبي عيسى: تأسيس أولي لمقاومة الاستعمار، على الرابط: .https://www.alrakoba.net(26/2/2020),

2. صحيفة البيان، أحمد المهدي يلتزم النص مع البيان: علاقتي بالصادق عادية وحكاية توترها إشاعة، 17 كانون أول 1998، انظر الرابط: .https://www.albayan.ae/one-world/1998-12-17-1.1021559. (15-5-2020).

3. عبدالسلام، الفاتح عبدالله، (د.ت)، النزاعات داخل الأحزاب: حالة حزب الأمة، ترجمة: عبدالرحمن الغالي، انظر الرابط:

https://www.alsadigalmahdi.com. (30-5-2020).

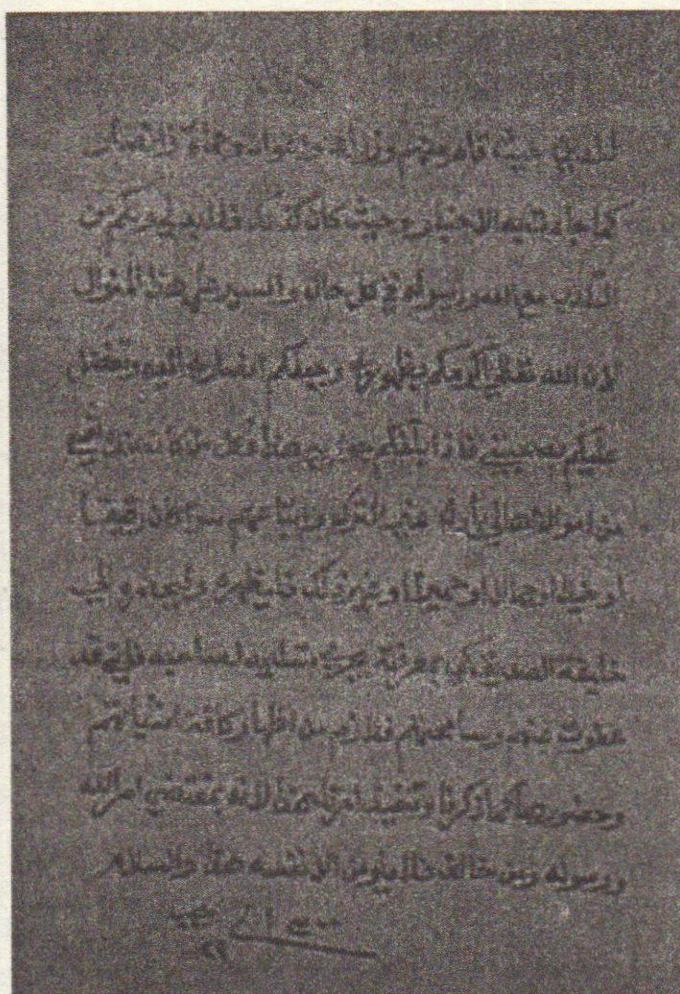
4. وثائق حزب الأمة القومي، على الرابط: https://www.umma.org.

5. https://www.dur.ac.uk/library/asc/sudan/

الملاحق

ملحق رقم (1)

رسالة محمد المهدي إلى خلفائه وأمراءه 22 رجب 1300هـ/ 29 أيار 1883



المصدر: SAD.99/1, Letter book of the Mahdi.

ملحق رقم (2)

منشور الدعوة 28 تموز 1881

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الوالي الكريم، والصلاة على سيدنا محمد وآله مع التسليم، وبعد، فمن العبد المفتقر إلى الله محمد المهدي بن عبد الله إلى أحبابه في الله، المؤمنين بالله وبكتابه.

لا يخفى على عزيز علمكم فناء الدنيا، وإن من تجرد لله قصدًا، وصدق في دينه وامتثل لأمرالله لا يلاحظ جاهًا ولا مالاً، لأن من كان بالله ولله لا ينظر إلى ذلك، فإذا نظر إلى ذلك حجب عن الله، وطرد من حضرته، وأوقعه الله في نار الهموم والأتعاب، ولعذاب الآخرة أشد، ومن خرج عن الجاه والمال لله عوَّضه الله خيرًا منه، وكان مقربًا عند الله، ولذلك قال الله تعالى: {وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأَدْخَلْنَاهُمْ جَنَّاتِ النَّعِيمِ* وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِم مِّن رَّبِّهِمْ لأَكَلُوا مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم} (المائدة: 65-66) المعلوم أن من كان لله كان الله له، وورد عنه صلى الله عليه وسلم أنك لن تجد فقد شيء تركته لله أي لم تجد له ألمًا ولا همًّا.

وقد فتح الله بالأنبياء باب الاقتداء، فسليمان عليه السلام لمَّا شغلته الخيول عن الله أقبل يقطع سوقها ورقابها، وتجرد منها لله، فعوَّضه الله الريح غدوّها شهر ورواحها شهر، ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم لمَّا خرج من أهله وهاجر دياره، عوَّضه الله ما لا يخفى والصحابة كذلك، وهلم جرًا إلى غير ذلك من الأنبياء والصالحين.

فيا أيها الأحباب إن هذا الزمان معلوم الحال , والطباع يسرق بعضها بعضًا، ولامخلص عنها إلا بالهجرة، وفي ذلك ما لا يخفي من الأدلة كتابًا وسنة، وقد أمرني سيد الوجود صلى الله عليه وسلم بمكاتبة المسلمين ودعوتهم إلى الهجرة معنا إلى محل يكون فيه قوام الدين، وإصلاح أمر الدارين، ومثلكم لازم أن يحث على هذا الأمر، ويكون من أول المقومين والتابعين، ومعاذ الله أن أكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهذا الأمر لا شك فيه، فمن صدق به واتبعه كان من المقربين، ومن كذب وصدَّ عنه فعليه إثمه وإثم من اتبعه، فإن مات قبل ظهوره فيعاقبه الله على ترك الأمر وصد من يهاجر في سبيل الله ورسوله لتقويم السنة النبوية، ومعلوم أن من لم يتبع هذا الأمر يخذل في الدارين، وذلك بإشارة أعلمني بها سيد الوجود صلى الله عليه وسلم وعلى الحضرات التي أيدني بالمهدية فيها صلى الله عليه وسلم، شهد جمع من الفقراء الأتقياء الذين لا يُعبأ بهم، ومقامهم عند الله ورسوله لا يخفى، وهم أغبط الأولياء عند الله ورسوله صلى الله عليه وسلم، وأحبهم إلى الله، ولو أقسم أحدهم على

الله لأبره كما ورد، وكذلك جمع من المشايخ.

ومعلوم أن الأمور تجري على علم الله، وأن الله ينسخ ما يشاء، وعلم العباد لا يزن في علم الله نقطة بالنسبة إلى بحار الدنيا، وله المثل الأعلى كما قال الخضر لموسى عليه السلام، ولا سيما وعلم المهدي كعلم الساعة، والنبي صلى الله عليه وسلم لم يوقت ولم يعين، وقال صلى الله عليه وسلم: كذب الوقاتون، وفيما ذكره محي الدين بن العربي في تفسيره في هذا المعنى كفاية، وقال الشيخ أحمد بن إدريس كذبت في المهدي أربع عشرة نسخة من نسخ أهل الله، وقال: سيخرج من جهة لا يعرفونها، وعلى حالة ينكرونها.

وإنى لا أعلم بهذا الأمر حتى هجم عليّ من الله ورسوله من غير استحقاق لي بذلك، فأمره مطاع، وهو يفعل ما يشاء ويختار، وحكم نبيه صلى الله عليه وسلم كحكمه، ولما تكاثرت منه الأوامر والبشائر لي في هذا المعنى امتثلت قيامًا بأمر الله، وقد كنت قبل ذلك ساعيًا في إحياء الدين وتقويم السنة، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

وليكن معلوم عندكم أني من نسل رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأبي حسني من أبيه وأمه، وأمي كذلك من جهة أمها، وأبوها عباسي، ولي نسبة إلى الحسين والله أعلم.

وقد حصلت لي بشائر من سيد الوجود صلى الله عليه وسلم بتأييد الملائكة الكرام العشرة وغيرهم، وبتأييد آلاف من الأولياء، وبضمانة أصحابي بعد تغسيلهم من الدرن، وأنهم مائتان وأربعون ألفًا، ومثلكم تكفيه الإشارة والتلويح فضلاً عن التصريح، ومعلوم أن المهدي واجبة طاعته على كل مسلم، وأشار لي بمكاتبة المسلمين ودعوتهم إلى الهجرة معنا، فهي مطلوبة جدًا، ومن الأوامر التي لا يجوز مخالفتها، ولا يلتفت في ذلك إلى أحد، فإن اتبع الأهل فيها وإلا فالصحابة تركوا أهلهم للهجرة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، والسلام.

المصدر: أبو سليم، منشورات المهدية، ص 19، 22.

ملحق رقم (3)

حضرة تاج النصر 9 آذار 1883م

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الولي الكريم والصلاة على سيدنا محمد وآله مع التسليم.

وبعد، فقد حصلت حضرة عظيمة، ومع النبي صلى الله عليه وسلم الخلفاء الأربعة، ومع المهدي أصحابه، فينزل ملك من السماء معه تاج أخضر فيسلم على رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقول له: ربك يقريك السلام ويخصك بالتحية والإكرام ويقول لك: هذا تاج النصر هدية مني إلى الإمام المهدي عليه السلام لنصرة الدين الحنيف، فاعطه له بيدك الكريمة، فيعطيه له بيده الكريمة، ويقول صلى الله عليه وسلم: {وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ اللَّهِ} (الأنفال: 10) بعد أن أعطى المهدي تاج النصر الذي أهدى له من الحق جل جلاله، ويقول له: إن الله أيدك بالملايكة الكرام وبالأولياء حزب الله فلا تقف لقتالكم طايفة لا من الأنس ولا من الجن – ولها بقية طيبة لم أذكرها، وفيها الإكرام عند الله للأصحاب المجاهدين والمهاجرين في سبيل الله وعظم مقامهم في أبدي الجنات في قصور شامخات وأزواج طاهرات ودرجات عاليات ونعم ساميات ويرى القصور تضيء وتلألأ إلا أن فيها قصوراً تخمد بالظلام فيسأل عن ذلك فيقال: هذه قصور الذين أكلوا الغنائم من غير إذن المهدي والخليفة فهذا ما ذكرته، انتهى.

المصدر: أبو سليم، منشورات المهدية، ص 111، 112.

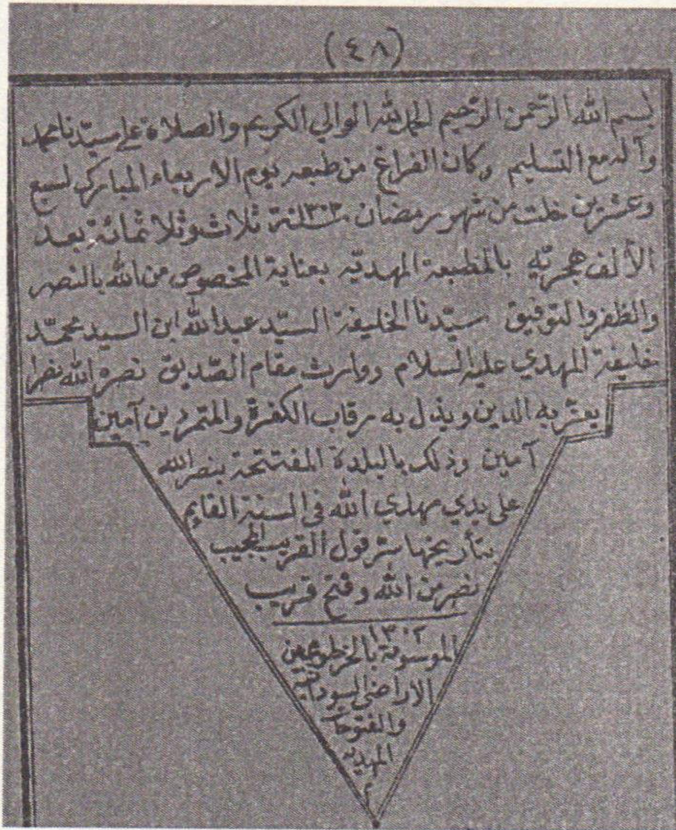
ملحق رقم (4)

راتب الإمام المهدي



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل
الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون
هو الذي خلقكم من طين ثم قضى أجلا وأجل
مسمى عنده ثم أنتم تمترون * وهو الله في السموات
وفي الأرض يعلم سركم وجهركم ويعلم ما
تكسبون * وما تكون في شأن وما تتلو منه
من قرآن ولا تعملون من عمل إلا كنا عليكم شهودا
إذ تفيضون فيه وما يعزب عن ربك من مثقال
ذرة في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك
ولا أكبر إلا في كتاب مبين * اللهم يا مذكور


(٤٨)

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الوالي الكريم والصلاة على سيدنا محمد
وآله مع التسليم وكان الفراغ من طبعه يوم الاربعاء المبارك لسبع
وعشرين خلت من شهر رمضان ١٣٠٣ سنة ثلاث وثلاثمائة بعد
الألف هجرية بالمطبعة المهدية بعناية المخصوص من الله بالنصر
والظفر والتوفيق سيدنا الخليفة السيد عبد الله ابن السيد محمد
خليفة المهدي عليه السلام ووارث مقام الصديق نصره الله نصرا
يعز به الدين ويذل به رقاب الكفرة والمتمردين آمين
آمين وذلك بالبلدة المفتتحة بنصر الله
على يدي مهدي الله في السنة القائم
بتاريخها بشر قول القريب المجيب
نصر من الله وفتح قريب

١٣٠٢
الموسومة بالخرطوم عن
الاراضي السودانية
والفتوحات
المهدية

المصدر:

SAD.97/1, Ratib sayyidina al-imam Muhammad ibn `Abd Allah al-Mahdi al-muntazar (Khartoum, 1885).

ملحق رقم (5)

منشور إعلان الحرب على الدولة العثمانية

No. 264

SUDAN GOVERNMENT GAZETTE.

غازيتة الحكومة السودانية

PUBLISHED BY AUTHORITY

الصادرة بتصريح

العدد ٢٦٤

Khartoum, 7th November, 1914.

الخرطوم في ٧ نوفمبر سنة ١٩١٤

Price 2 P.T.

ثمن النسخة قرشان صاغ

PROCLAMATION.

WHEREAS, from the outset of the war between His Majesty the King of the United Kingdom of Great Britain and Ireland, and the Emperors of Germany and Austria, the Ottoman Government, at the instigation, and under the influence of, Germany, has repeatedly violated the rights secured to His Majesty by international law and by treaty.

AND WHEREAS the Ottoman Government have been making military preparations in Syria directed against Egypt and have violated the Egyptian frontiers by armed bands.

AND WHEREAS the Ottoman naval forces under German officers have made an open and unprovoked attack upon the territories of one of His Majesty's Allies.

NOW THEREFORE I, General Sir Francis Reginald Wingate, G.C.B., G.C.V.O., K.C.M.G., D.S.O., Governor General of the Sudan, hereby proclaim that His Majesty's Government has announced that a state of War exists between the United Kingdom of Great Britain and Ireland and Turkey as from the 7th day of November, 1914.

And I call upon all the inhabitants of the Sudan, in the event of any aggression on its territories, to render all assistance which may be required of them, to the British, Egyptian and Sudanese forces, in securing its safety and to refrain from any action of a nature to aid the enemy or to hamper any military operations which such forces may find it necessary to undertake in order to maintain the continuance of that peace and prosperity which this country has enjoyed under the present Government.

(Signed) REGINALD WINGATE,
General,
Governor General of the Sudan.

Khartoum,
7th November, 1914.

منشور

[illegible]

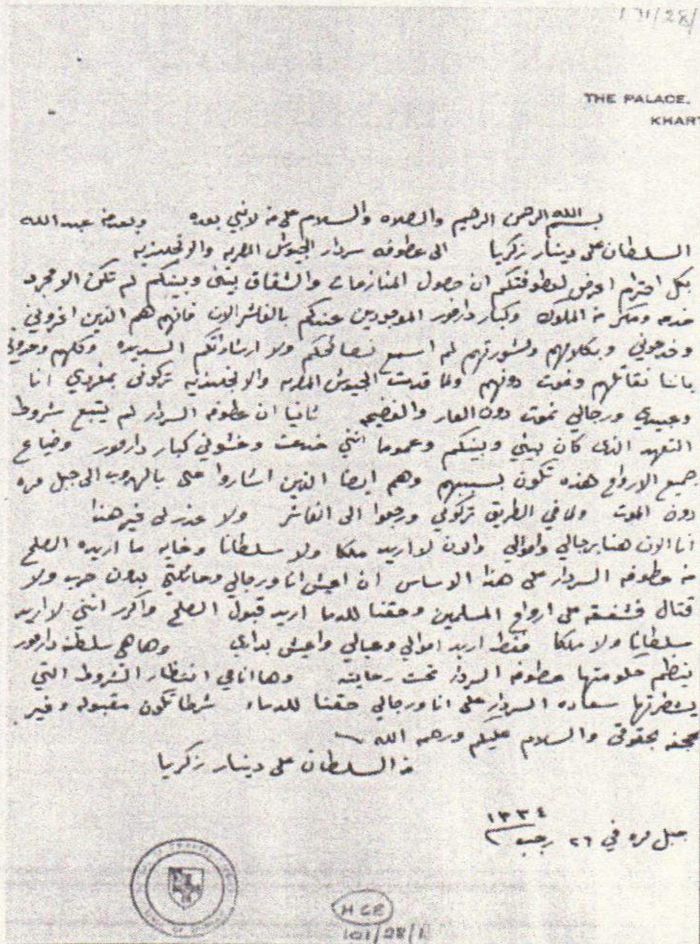
(الامضاء) رجنلد ونجت
جنرال
حاكم السودان العام

الخرطوم في يوم ٧ نوفمبر سنة ١٩١٤

المصدر: غازيتة الحكومة السودانية، الخرطوم، ع (264)، 7 تشرين ثاني 1914

ملحق رقم (6)

رسالة السلطان علي دينار لسردار الجيش 29 أيار 1916



101/28/1

THE PALACE,
KHART

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على من لا نبي بعده وبعد من عبد الله
السلطان علي دينار زكريا الى عطوفة سردار الجيوش المصرية والانجليزية
بكل احترام اعرض لعطوفتكم ان حصول المنازعات والشقاق بيني وبينكم لم تكن الموجد
منه ومحركه الملوك وكبار دارفور الموجودين عندكم بالفاشر الان فانهم هم الذين اغروني
وخدعوني وبكلامهم ومشورتهم لم اسمع نصائحكم ولا ارشاداتكم السديدة وكلهم وعدوني
بانا نقاتلكم ونموت دونهم ولما قدمت الجيوش المصرية والانجليزية تركوني بمفردي انا
وجيشي ورجالي نموت دون العار والفضيحة ثانيا ان عطوفة السردار لم يتبع شروط
التعهد الذي كان بيني وبينكم وعموما انني خدعت وخدعوني كبار دارفور وضاع
جميع الارواح هذه تكون بسببهم وهم ايضا الذين اشاروا علي بالهروب الى جبل مره
دون الموت ولا في الطريق تركوني ورجعوا الى الفاشر ولا عندي غير هنا
انا الان هنا برجالي واموالي واني لا اريد ملكا ولا سلطانا وغاية ما اريده الصلح
من عطوفة السردار على هذا الاساس ان اعيش انا ورجالي وعائلتي بدون حرب ولا
قتال فتنعدم من ارواح المسلمين وحقنا للدماء اريد قبول الصلح واكرر انني لا اريد
سلطانا ولا ملكا فقط اريد اموالي وعيالي واعيش بذاتي وهاهي سلطنة دارفور
ينظم حكومتها عطوفة السردار تحت رعايته وها انا في انتظار الشروط التي
يتفضل بها سعادة السردار على انا ورجالي حقنا للدماء شرطا تكون مقبولة وغير
مجحفة بحقوقي والسلام عليكم ورحمة الله
من السلطان علي دينار زكريا

جبل مره في ٢٦ رجب ١٣٣٤

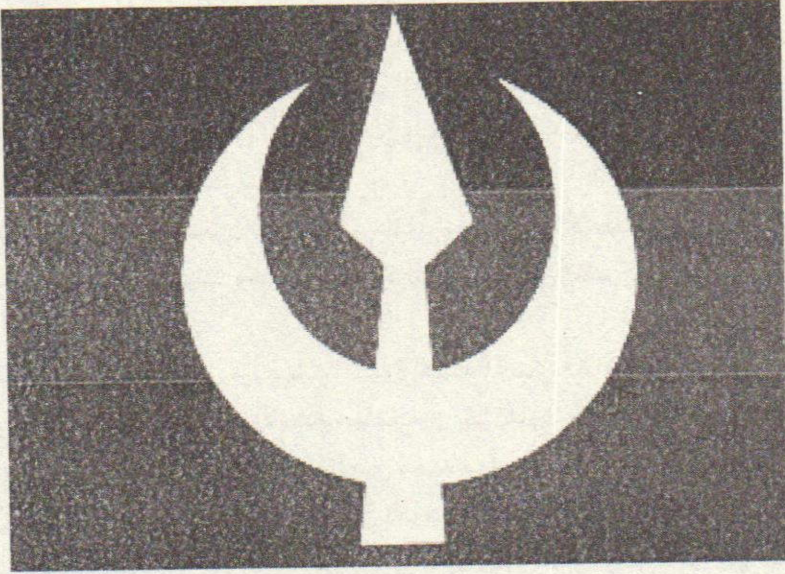
HCR
101/28/1

المصدر:

SAD.101/28/1, Ali Dinar b. Zakariya, sultan of Darfur. Copy of a letter to the Sirdar [F.R. Wingate Pasha] (29 May 1916).

ملحق رقم (7)

راية أنصار الحركة المهدية



المصدر: إبراهيم، يسألونك عن الأنصارية.

ملحق رقم (8)

منشور من الإمام الصديق المهدي للأنصار 11/7/ 1961م

بسم الله الرحمن الرحيم

وبعد إلى الحبيب المكرم ... والأحباب

أحبابي السلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته.

إن مجهوداً لا يبذل في الخير ضائع وإن حياة لا تبذل في صالح الأعمال فانية وإنما عقيدة المسلم تجبره على التشمير لطرق العمل الصالح في نواحي الحياة قال تعالى: {وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ} (آل عمران: 104).

عندما انحرف المسلمون عن جوهر عقيدتهم فصاروا لا يتناهون عن منكر فعلوه ولا يتواصون بالحق هبت وسطهم دعوة الإمام المهدي تنادى بإحياء ما أندثر من إرشادات الكتاب والسنة.

لقد استجابت القبائل والجهات لدعوة الإمام المهدي فقام معه آباؤكم وأجدادكم وبايعوه بأموالهم وأنفسهم وأولادهم مستخفين بما أعترضهم من سلاح حكومة التركية معتمدين على سلاح الإيمان وسند الحق فصدقوا ما عاهدوا الله عليه حتى نصرهم الله فرفعوا راية الدين وحرروا البلاد من الدخلاء الظالمين.

إن عقيدة الأنصار التي دفعت بهم إلى بناء ذلك التاريخ العظيم هي القوة التي أدرك المستعمرون بأنه لا يستقر سلطانهم ولا يستمر استبدادهم إلا إذا محوها من الوجود وقد قال كتشنر: إنني قد حفرت للمهدي ولراتب المهدي ولخليفة المهدي حفرة عميقة ودفنتهم فيها وسأدفن معهم كل من تحدثه نفسه بالبحث عنهم.

وقال ونجت: إن حكومتنا لا يمكن أن تستمر إلا إذا قضينا على الرجال الذين تربوا بروح المهدية وعرفوا تعاليمها.

وتحقيقاً لتلك الأغراض فقد منعوا الأنصار من الاجتماع ومن قراءة منشورات الإمام المهدي ومن ذكر تاريخهم المجيد.

ولكن الله متم نوره ولو كره الكافرون. فقد أراد الله أن يجتمع شمل الأنصار وأن تعود لهم الحياة فاجتمعت القبائل والتقت الجهات مرة أخرى فصار الأنصار ملء السمع والبصر يشيدون المساجد والخلاوي ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر

ويحاربون التفرقة القبلية والعنصرية داعين الناس ليتركوا القبائل ليكونوا سودانيين ويتركوا الطرق ليكونوا مسلمين ويجتمعوا حول الاستقلال وينادوا بالسودان للسودانيين. وقد صدقوا في بيعتهم مع الإمام عبد الرحمن الصادق حتى نصرهم الله فنشروا إرشادات الدين وحققوا للبلاد حريتها واستقلالها.

إنكم تعلمون أيها الأحباب أن علاقتي بكم طابعها الإرشاد الصريح لما يحقق خير الدنيا ونعيم الآخرة.

إن هذه البلاد ملك لكم ولغيركم من المواطنين وإن الإلمام بأحوالها والسعي لصالحها أمانة على أعناقنا جميعاً، إنكم تسمعون إشاعات كثيرة وأخبار مختلفة فلا تلقوا لها بالاً وأعلموا أن هذه الإشكاليات والمنازعات مردها إلى اختلاف بين أبناء هذه البلاد حول نظام الحكم في البلاد وما دامت هذه البلاد ملكاً لجميع أبنائها فإننا نسعى ونسأل الله أن يرجح العقل على الغضب وأن ينفرج النزاع عن طريق الشورى لا عن طريق الفتنة.

وإننا ندعو لأن يكون نظام الحكم على أساس شوري ومستمد من مبادئ الإسلام فيرضى عنه الله وتستقر بذلك الأمور وينقطع وجه الفتنة.

إنني أوضح لكم هذا كما حدثتكم عنه في مناسبات عديدة حتى تكونوا على بصيرة من الأمر وتشتركوا في معرفة مصير بلادكم.

أيها الأحباب:

إن في قراءتكم لراتب الإمام المهدي وفى اجتماعاتكم وفي مجالسكم وفي تنظيماتكم وفي شعائركم وأناشيدكم حفظ لروح الأنصارية وتنبيه لعقيدتكم وإيمانكم وابتعادكم عما في الحياة من مفاسد فاحرصوا عليها اجتهدوا فيها مستمسكين بصلواتكم وصيامكم مؤدين فرائض الإسلام بعيدين عن موبقات السرقة والزنى والبهتان طاهرين متطهرين.

واعلموا أيها الأحباب أن خير نداء ينادي به المسلم هو قوله الله أكبر ولله الحمد وأنكم سميتم الأنصار لقوله تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا أَنصَارَ اللَّهِ} (الصف: 14) وأن الراية ترمز لرايات المهدية الثلاث – الراية الزرقاء والراية الصفراء والراية الخضراء فصونوها وقدروها احتراماً لتاريخكم وتقديرا لجهاد آبائكم.

وأعلموا أن شباب الأنصار مجموعة نظمها الإمام الراحل للابتعاد بالشبان عن اللهو والفساد وعن المزاج الضار وعن العادات المحرمة وهدفها تقوية الروح بتقوى الله وتهذيب النفس بالاستقامة وخلق القدوة الحسنة وتثقيف العقل وتقوية الجسم

بالتمرين.

فاحرصوا على نشاطها ولتشغلوا أبنائكم عن الفعل الضار فإن الشباب والفراغ مفسدة للإنسان.

لقد قال الإمام المهدي أن الراتب قد اشتمل على جميع الأدعية المستجابة الواردة في كتاب الله وحديث رسوله فاحرصوا عليه واقرءوا معه ما تيسر من القرآن في الصباح والمساء قال تعالى: {فَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ} (ق: 39).

أوصيكم باتباع تلك الإرشادات وبالسمع والطاعة فيما يرضي الله ورسوله وبالصبر فإن وعد الله حق.

قال تعالى: {إِن تَنصُرُوا اللَّهَ يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ} (محمد: 7).

حفظكم الله وحفظ بكم دينه والسلام عليكم ورحمة الله.

المفتقر إليه تعالى

المصدر: (و ح ا ق)، منشور من الإمام الصديق المهدي للأنصار بتاريخ 7/11/ 1961.

ملحق رقم (9)

وصية الإمام الصديق المهدي

بسم الله الرحمن الرحيم

2/10/1961م

قال: الإمام الصديق في اللحظات الأخيرة من حياته، موصيا نجله الأكبر سيادة السيد الصادق المهدي.

مطلبنا مطلب البلد كلها، هو: الحريات العامة، الديمقراطية، حكم الشورى.

بيت المهدي ماله مطلب خاص، ما عنده عداء مع أي ناس.

احرصوا على هذه المطالب مهما كلفكم الحرص.

الأنصار نظام يسير على ما هو عليه بقوة لرفع لواء الدين.

ابقوا عشرة على الأحباب والأصدقاء.

يتألف مجلس شورى خماسي من السادة، عبد الله الفاضل المهدي، الهادي المهدي، يحيى المهدي، أحمد المهدي، الصادق المهدي.

ذلك المجلس يرعى أمورنا الدينية والوطنية بكلمة موحدة وعندما تلتفتوا لأمر اختيار الخليفة الذي يكون أماما يكون ذلك عن طريق الشورى بقرار الأنصار، وهنا حاول الأطباء منعه من الكلام.

المصدر: (و ح ا ق)، وصية الإمام الصديق المهدي بتاريخ 2/10/ 1961.

ملحق رقم (10)

أسس الاتفاق لمشروع الوساطة في نوفمبر 1967م

بسم الله الرحمن الرحيم

أسس العمل في حزب الأمة

(1) الرعاية

الإمام هو راعي حزب الأمة بمقتضى دستوره وله الصلاحيات الآتية في لوائح الحزب

أ) يستشار السيد الإمام في كل المسائل الجليلة ولسيادته أن يلفت نظر الحزب لأي أمر من هذه المسائل يرى ضرورة أخذ رأيه فيه.

ب) للسيد الإمام أن يرشح لرئاسة الجمهورية ويكون رأيه فيصلاً إذا وقع خلاف في ترشيحات النواب وعجزت عن حله اللجان المحلية وأجهزة الحزب المركزية.

ج) يرشح الراعي رئيس الوزراء بالتشاور مع مجلسه والمكتب السياسي للحزب، ويقدم هذا الترشيح للهيئة البرلمانية فإذا أجازته أعتمد، أما إذا لم تجزه فيعاد الأمر للراعي ومجلسه والمكتب السياسي مجتمعين، ويكون القرار الصادر منهم واجب التنفيذ.

د) يختار الإمام بوصفه راعياً للحزب شخصاً أو أكثر ليكون نائباً للراعي.

(2) مجلس الإمام:

- يكون للسيد الإمام مجلس لشوراه ولمعاونته في ممارسة صلاحياته المنصوص عنها في اللوائح ويتكون المجلس على النحو التالي:

1- وزراء الحزب وممثلوه في مجلس السيادة

2- رئيس الحزب ونائبه وأمينه العام ونائب الأمين العام وأمينه المالي ونائبه.

3- خمسة من كبار رجال الحزب ويختارهم راعي الحزب من بين عشرة يرشحهم أعضاء المجلس المذكورون في البندين (1) و(2) أعلاه.

- توضع لائحة تحدد أعباء مجلس الإمام وتنظم أعماله.

(3) الديمقراطية في الحزب

1- قد اتفق على أن تكون الديمقراطية هي المبدأ الذي يحكم أعمال الحزب، وعلى أن تطبق مبادئها الأساسية وهي الشورى، ورأي الأغلبية والانتخاب في تصريف شئون الحزب واختيار المسئولين في أجهزته.

2- لتحقيق المبادئ المذكورة في الفقرة السابقة: تكون لوائح الحزب مفصلة، وتحدد فيها صلاحيات جميع أجهزته.

(4) رئاسة الجمهورية

أ- للسيد الإمام الهادي الأولوية في الترشيح لرئاسة الجمهورية إذا رغب سيادته في ترشيح نفسه، أما إذا رغب سيادته في ترشيح غيره فيعطي مرشحه كل اعتبار .

ب- إذا أبدى السيد الإمام الهادي رغبته في الترشيح لرئاسة الجمهورية، أو رأى غيره من أعضاء الحزب ترشيح سيادة الإمام لذلك فيعرض الأمر على أجهزة الحزب الدستورية لإتخاذ قرار فيه.

المرشح الذي تقره أجهزة الحزب بالطرق الديمقراطية ورأي الأغلبية يقف الحزب وراءه موحداً.

(5) توحيد الحزب.

(1) تتكون هيئة أمناء من الهيئات الآتية:

أ- هيئة حزب الأمة التي كانت قائمة إلى فجر يوم 17 نوفمبر.

ب- الهيئة التأسيسية التي أقرها المؤتمر العام في ديسمبر 1964م.

ج- الأعضاء الذين أضيفوا حسب ما تفق عليه بعد ذلك.

(2) تنتخب هيئة الأمناء رئيس الحزب ونائبه، والأمين العام للحزب ونائبه والمكتب السياسي.

(3) تجرى إعادة تشكيل جميع أجهزة الحزب الموحد بالانتخاب في اليوم المعين.

(4) ينقح دستور الحزب ولوائحه لكي تتضمن هذا الاتفاق حسب ما يقتضي الحال، في صلب الدستور أو في شكل أحكام انتقالية ملحقة به أو في اللوائح أو في جداول.

*ملحوظة: وضعت هذه الوثيقة على أساس الوثائق الآتية:

اتفاقية 1964/12/23م.

اتفاقية 1966/2/13م.

مشروع اللائحة الداخلية لحزب الأمة (تعديل 1966م).

مذكرة السيد الصادق المهدي بتاريخ 1967/11/14م.

دستور ولوائح 1967م.

(زيادة، أرباب)

المصدر: (و ح ا ق)، أسس الاتفاق لمشروع الوساطة، نوفمبر 1967.

فهرس المحتويات

الفصل الرابع

رقم الإيداع:2021/0057



شكلت الحركة المهدية منذ انطلاقتها في عام 1881م، نقطة تحول مهمة في التاريخ الحديث للسودان، الأمر الذي جعل البحث والدراسة في الجوانب: الاجتماعية والدينية والسياسية السودانية محط اهتمام الباحثين، ومن هذا المنطلق جاءت هذه الدراسة لبيان أثر الفكر السياسي الذي قامت عليه الحركة المهدية على يد مؤسسها محمد المهدي على كل من: كيان الأنصار، وحزب الأمة القومي؛ على اعتبار أن كيان الأنصار يمثل القاعدة الشعبية التي أيدت الحركة المهدية منذ انطلاقتها، وتبنت العمل بمنهجها وآمنت بعقيدتها خلال المراحل التالية، التي أعقبت انهيار الحركة المهدية على أيدي القوات (المصرية — البريطانية)، التي احتلت عاصمتهم أم درمان في عام 1898م، ولاحقت خليفتهم حتى تمكنت من قتله في عام 1899م، وأدخلت الحركة المهدية في مرحلة من السبات السياسي الطويل، إلى أن سمحت الظروف للحركة المهدية بالنهوض من جديد، على يد عبدالرحمن المهدي، في حين مثل حزب الأمة القومي الجهة السياسية الرسمية التي تحدثت باسم كيان الأنصار في المحافل والمناسبات الرسمية.

وعلى الرغم من تعدد الدراسات التي تناولت موضوع الحركة المهدية في السودان، إلا أنها ركزت في معظمها على الجوانب الاجتماعية، والدينية، والجوانب المتعلقة بحروب المهدية في السودان، في حين أن دراسة مراحل التطور التاريخي للحركة المهدية، واستنتاج أثرها في تطور كيان الأنصار، وحزب الأمة القومي، لم يحظ بالأهمية التي تستحقها، ومن جانب آخر لم تعط الدراسات والأبحاث قدر كافي لمسألة ربط تاريخ الحركة المهدية وفكرها السياسي وتطورها الذاتي، بالتطور السياسي الذي شهده السودان، لهذا حاول الباحث في هذا الدراسة إثبات أن الحركة المهدية لم تكن حركة ذات بعد إسلامي فقط ـ كما اعتادت الكتابات والدراسات على تصويرها- وإنما كان لها بعد قومي وبعد وطني أيض ، وأن تأثيرات هذه الأبعاد امتد عبر تاريخ الحركة المهدية إلى الفكر السياسي الحديث في السودان، متمثلا في العقيدة السياسية لكيان الأنصار، وحزب الأمة القومي.

د. كايد كريم الركيبات

رقم الايداع: 2021/0057

2021